الهوية والعنف

وهم المصير الحتمي

تأليف: أمارتيا صن
ترجمة: سحر توفيق

عالم المعرفة

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923-1990

352

الهوية والعنف

وهم المصير الحتمي

تأليف: أمارتيا صن

ترجمة: سحر توفيق

يناير 2008

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د.ك
للمؤسسات	25 د.ك

دول الخليج

للأفراد	17 د.ك
للمؤسسات	30 د.ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام

للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص.ب: 28613 ـ الصفاة ـ الرمز البريدي 13147

دولة الكويت

تليفون: ٢٤٣١٧٠٤ (٩٦٥)

فاكس: ٢٤٣١٢٢٩ (٩٦٥)

الموقع على الإنترنت:

www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 978 - 99906 - 0 - 242 - 5

رقم الإيداع (٢٠٠٨/ ٠٦٣)

العنوان الأصلي للكتاب

Identity And Violence:

The Illusion of Destiny

by

Amartya Sen

W.W. Norton & Company, New York; 2006.

طبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

جمادى الأولى ١٤٢٩ ـ يونيو ٢٠٠٨

المحتوى

المحتوى
المحتوى

المحتوى

تمهيد

«عندما تؤخذ احتمالات قيام علاقات طيبة بين أفراد مختلفين من البشر أساسا باعتبار أنها «لقاء بين الحضارات» أو «حوار بين جماعات دينية»، أو «علاقات طيبة بين جماعات مختلفة»، فإن تصغيرا خطيرا للكائنات البشرية يسبق البرامج المرسومة من أجل السلام»

المؤلف

منذ بضع سنوات، كنت عائدا إلى إنجلترا من رحلة قصيرة في الخارج (كنت في ذلك الوقت رئيس كلية ترينيتي في كامبريدج)، وفي مطار هيثرو، فحص ضابط الهجرة جواز سفري الهندي بعناية، ثم سألني سؤالا فلسفيًا يتسم ببعض التعقيد. فبينما ينظر إلى عنوان بيتي في استمارة الهجرة (منزل رئيس الجامعة، كلية ترينيتي، كامبريدج)، سألني عما إذا كان «رئيس الجامعة»، الذي من الواضح أنني أتمتع بكرم ضيافته، صديقا مقربا لي. وهنا توقفت برهة، حيث إنه لم يكن واضحا تماما لي إمكان أن أدعي أنني صديق مقرّب لنفسي. وبعد بعض التأمل، توصلت إلى نتيجة فحواها أن الإجابة لابد أن تكون بنعم، حيث إنني غالبا ما أتعامل مع نفسي بمودة واضحة، وبالإضافة إلى ذلك، عندما أتفوه بأقوال سخيفة، سرعان ما أجد أنه مع أصدقاء مثلي، فلست في حاجة إلى أعداء. وبما أن كل هذا أخذ بعض الوقت للتفكير فيه، أراد ضابط الهجرة أن يعرف لماذا ترددت بالضبط؟ وعلى وجه الخصوص، هل وجودي في بريطانيا غير شرعي؟

حسنا، تلك القضية العملية حُلَّت في النهاية، لكن المحادثة ذكرتني بأنه إذا كانت ثمة حاجة إلى المرء، فإن تلك الهوية يمكن أن تكون أمرا معقدا. فليست ثمة، بالطبع، صعوبة كبيرة في إقناع أنفسنا بأن شيئا يطابق نفسه. فيتغنشتاين، الفيلسوف العظيم، ذكر ذات مرة أنه «ليس ثمة مثال أفضل لعرض لا فائدة منه» من القول بأن شيئا ما يطابق نفسه، لكنه استمر ليحتج بأن هذا العرض، على الرغم من أنه لا فائدة منه إطلاقا، هو على رغم كل شيء «يتعلق بنوع معين من أنشطة التخيل».

ويتزايد التعقيد كثيرا عندما نفير انتباهنا من فكرة أن يكون المرء متطابقا مع نفسه، إلى فكرة التطابق في هوية واحدة مع آخرين من جماعة معينة (وهو الشكل الذي تأخذه في الأغلب الأعم فكرة الهوية الاجتماعية). والحق أن كثيرا من القضايا الاجتماعية والسياسية المعاصرة تدور حول ادعاءات متضاربة لهويات يائسة تختص بجماعات مختلفة، حيث إن مفهوم الهوية يؤثر، بوسائل كثيرة مختلفة، في أفكارنا وأفعالنا.

وقد واكبت أحداث العنف والاعتداءات في السنوات الأخيرة فترة من الفوضى والاضطراب المروع، وكذا صراعات بغيضة. وكثيرا ما يُنظر إلى سياسات المواجهة على صعيد الكوكب باعتبارها نتيجة طبيعية للانقسامات الدينية أو الثقافية في العالم. والحق أن العالم يُرى بشكل متزايد، ولو كان ذلك ضمنيّا فقط، كفدرالية من الأديان أو الحضارات، مما يؤدي إلى تجاهل كل طريقة أخرى يرى بها الناس أنفسهم. هذا الخط من التفكير يدعمه افتراض غريب أن الناس في هذا العالم يمكن أن يصنَّفوا وفقا لنظام فصل انفرادي وشامل. إن التقسيم الحضاري أو الديني لسكان العالم يؤدي إلى مقاربة «انعزالية» للهوية الإنسانية، والتي ترى الكائنات البشرية كأعضاء في جماعة واحدة بالضبط (والتي تُعرَّف في هذه الحالة بالحضارة أو الدين، بالتباين مع أنواع التقسيم السابقة التي كانت تعتمد على القوميات والطبقات).

والمقاربة «الانعزالية» من الممكن أن تكون طريقة جيدة لإساءة فهم كل شخص تقريبا في العالم. إننا في حياتنا العادية نرى أنفسنا أعضاء لعدد متنوع من الجماعات - ونحن ننتمي إلى كل هذه الجماعات. فالشخص نفسه يمكن أن يكون، دون أي تناقض، مواطنا أمريكيّا، من أصل كاريبي، ويتحدر من

أسلاف أفارقة، ومسيحيّا، وليبراليّا، وامرأة أو رجلا، ونباتيّا، وعدّاء للمسافات الطويلة، ومؤرخا، ومعلما، وروائيّا، ومناصرا لقضايا المرأة، وطبيعيّا في علاقته بالجنس الآخر، ومؤمنا بحقوق المثليين، ومحبا للمسرح، ومناضلا من أجل قضايا البيئة، ومشجعا للعبة التنس، وعازفا لموسيقى الجاز، وشديد الإيمان بالرأي الذي يقول إن هناك مخلوقات ذكية في الفضاء الخارجي من المهم للغاية أن نحاول التخاطب معها (ومن المستحسن أن يكون ذلك بالإنجليزية). كل هذه النشاطات الجمعية، التي ينتمي إليها هذا الشخص جميعا، وفي الوقت نفسه، تعطيه شخصية خاصة ومتميزة. وليس فيها ما يمكن أن يُعتبر هو الهوية الوحيدة للشخص، أو فئة العضوية الانفرادية. واعتبارا لهوياتنا المتعددة بشكل لا مفر منه، فعلينا أن نقرر الأهمية النسبية لصلاتنا وانتماءاتنا المختلفة في أي سياق بعينه.

ولهذا، فإنه من ضروريات خوض الحياة الإنسانية، أن نتحمل مسؤوليات الاختيار والتفكير. وعلى العكس، فإن العنف ينمو عندما نعمق إحساسا بالحتمية حول هوية يُزعم أنها فريدة - وغالبا مقاتلة - من المفترض أنها هويتنا، والتي يبدو أن لها متطلبات أخرى علينا إجابتها (أحيانا متطلبات من نوعية غير محببة إطلاقا). إن فرض هوية فريدة زعما هو غالبا أحد المكونات الحاسمة من «الفن القتالي» لإثارة المواجهات الطائفية.

ولسوء الحظ، كثير من المحاولات حسنة النية لوقف مثل هذا العنف يعوقها الغياب المدرك للاختيار في ما يتعلق بهوياتنا، ويمكن لذلك أن يدمر بشدة قدرتنا على هزيمة العنف. عندما تؤخذ احتمالات قيام علاقات طيبة بين أفراد مختلفين من البشر أساسا باعتبار أنها (وهذا يحدث بشكل متزايد) «لقاء بين الحضارات» أو «حوار بين جماعات دينية»، أو «علاقات طيبة بين جماعات مختلفة» (في تجاهل للطرق الكثيرة جدّا التي يرتبط بواسطتها الناس بعضهم ببعض)، فإن تصغيرا خطيرا للكائنات البشرية يسبق البرامج المرسومة من أجل السلام.

إن إنسانيتنا المشتركة تتعرض لتحديات وحشية عندما توحَّد التقسيمات المتنوعة في العالم في نظام تصنيف واحد مهيمن مزعوم - يعتمد على الدين، أو الجالية، أو الثقافة، أو الأمة، أو الحضارة (مع معاملة كل من هذه التصنيفات، في سياق هذا التناول، باعتبارها ذات سطوة متفردة بالنسبة إلى

الحرب والسلام). إن العالم المقسم بشكل فريد أكثر إثارة للشقاق والنزاع بكثير من التصنيفات الجمعية والمتنوعة التي تشكل العالم الذي نعيش فيه. وهذه الطريقة في التقسيم ليست فقط ضد الاعتقاد قديم العهد بأننا «نحن البشر جميعا متماثلون كثيرا» (والذي يبدو أنه أميل لأن يحظى بسخرية بالغة في أيامنا هذه - ليس من دون سبب تماما - بالإضافة إلى اعتباره شديد السذاجة)، ولكن هذه الطريقة في التقسيم أيضا تقف ضد الفهم الذي قلما تجري مناقشته على الرغم أنه أكثر قبولا بكثير، وهو أننا نتميز باختلافات متنوعة. إن الأمل في أن يسود الانسجام عالمنا المعاصر يكمن إلى حد كبير في فهم أوضح لتعددية الهوية الإنسانية، وفي تقدير حقيقة أن البشر يستطيعون أن يصل بعضهم إلى بعض وأن يعملوا ضد فصل حاد بينهم على أساس خط واحد متصلب من التقسيم الذي لا يمكن عبوره.

والحق أن التشوش المفهومي وليس مجرد النوايا البغيضة، يساهم كثيرا في الغليان والبربرية التي نراها حولنا. إن وهم المصير الحتمي، خصوصا في ما يختص ببعض الهويات الانفرادية (وتأثيراتها المزعومة)، يغذي العنف في العالم من خلال الإغفالات كما من خلال التضمينات. ينبغي أن نرى بوضوح أن لنا انتماءات كثيرة منفصلة، وأن هذه الانتماءات يمكن أن تتفاعل بعضها مع بعض بطرق كثيرة مختلفة (مهما كان ما يقوله لنا المحرضون وغرماؤهم المرتبكون). إن لدينا الفرصة لتقرير أولوياتنا بأنفسنا.

إن إغفال حقيقة تعدد انتماءاتنا، وحاجتنا إلى الاختيار والتفكير، يجعل العالم الذي نعيش فيه مبهما غامضا. ويدفعنا في اتجاه المنظور المرعب الذي صوره ماثيو أرنولد في «شاطئ دوفر» (*):

وها نحن هنا وظلام مدلهم ينبسط حولنا
وقد ساقتنا إنذارات مشوشة بالصراع والفرار
إلى حيث جيوش جاهلة تتصارع في ظلام الليل

إننا قادرون على أن نفعل ما هو أفضل من ذلك.

* * *

(*) ماثيو أرنولد Matthew Arnold (١٨٢٢ - ١٨٨٨)، شاعر وناقد إنجليزي، والقصيدة Dover Beach: أشهر قصائده، تصف عالما كابوسيا، وتعبر عن أن الحب الإنساني هو الدفاع الوحيد ضد هذا الظلام. وتعتبر بشكل عام من أهم قصائد القرن التاسع عشر، نشرت لأول مرة عام ١٨٦٧، في ديوانه قصائد جديدة (New Poems) [المترجمة].

مقدمة

«معظم الناس هم أناس آخرون»، عبارة مبهمة أعلنها أوسكار وايلد. وقد يبدو هذا القول كواحدة من أحاجيه المفرطة الخيال، لولا أن وايلد دافع في هذه الحالة عن رأيه بتقديم حجة مقنعة: «أفكارهم هي آراء أشخاص آخرين، حياتهم محاكاة، وعواطفهم اقتباسات». إننا في الواقع نتأثر إلى درجة مدهشة بالناس الذين نرى أننا نشترك معهم في هوية واحدة. إن الأحقاد الطائفية يمكن أن تنتشر كالنار في الهشيم، كما رأينا أخيرا في كوسوفو والبوسنة ورواندا وتيمور وإسرائيل وفلسطين والسودان، وأماكن كثيرة أخرى في أنحاء العالم. ومع التحريض المناسب، يمكن أن يتحول وعي متعمق منذ النشأة بهوية مشتركة مع جماعة من الناس إلى سلاح قوي يوجه بوحشية ضد جماعة أخرى.

والواقع أن كثيرا من النزاعات والأعمال الوحشية في العالم تتغذى على وهم هوية متفردة لا اختيار فيها. وفن بناء الكراهية يأخذ شكل إثارة القوى السحرية لهوية مزعومة السيادة والهيمنة تحجب كل الانتماءات الأخرى، وعندما

«إن العالم كثيرا ما يؤخذ على أنه مجموعة من الأديان (أو من «الحضارات» أو «الثقافات»)، مع تجاهل الهويات الأخرى التي يتمتع بها الناس ويقدرونها، والتي تتعلق بالطبقة، والنوع، والمهنة، واللغة، والعلم، والأخلاق، والسياسات»

المؤلف

تعطي هذه الهوية شكلا ملائما ميالا للقتال، يمكن أيضا أن تهزم أي تعاطف إنساني أو مشاعر شفقة فطرية قد تكون موجودة في نفوسنا بشكل طبيعي. والنتيجة يمكن أن تكون عنفا عارما مصنوعا داخل الوطن، أو إرهابا وعنفا مراوغا ومدبرا على مستوى كوكبي.

والحقيقة أن من أهم مصادر الصراعات الكامنة في العالم المعاصر الزعم بأن الناس يمكن تصنيفهم تصنيفا متفردا مؤسسا على الدين أو الثقافة. ويمكن للاعتقاد المضمر في القوة المهيمنة لتصنيف انفرادي أن يجعل العالم كله قابلا للاشتعال في لحظة. وهذه النظرة التقسيمية بشكل متفرد ليست فقط ضد الاعتقاد قديم العهد بأن كل الكائنات البشرية متماثلة كثيرا، لكنه أيضا ضد الفهم الذي قلما يُناقش - وإن كان أكثر قبولا - بأننا مختلفون بدرجات متنوعة. إن العالم كثيرا ما يؤخذ على أنه مجموعة من الأديان (أو من «الحضارات» أو «الثقافات»)، مع تجاهل الهويات الأخرى التي يتمتع بها الناس ويقدرونها، والتي تتعلق بالطبقة، والنوع، والمهنة، واللغة، والعلم، والأخلاق، والسياسات. هذا التقسيم المتفرد أكثر قابلية لإثارة المواجهات من عالم التصنيفات المتعددة والمتنوعة التي يتشكل منها العالم الذي نعيش فيه. فالاختزالية التي تنطوي عليها نظرية رفيعة يمكن أن تساهم مساهمة رئيسية، غالبا من دون قصد، في عنف السياسات الحقيرة.

أيضا، غالبا ما تقف المحاولات الكوكبية للتغلب على مثل هذا العنف معوقة بسبب فوضى مفهومية مماثلة، بالقبول - الصريح أو الضمني - لوجود هوية متفردة تحول دون الكثير من السبل الواضحة للمقاومة. ونتيجة لذلك، قد ينتهي الأمر بمقاومة العنف المبني على الدين، ليس من خلال تقوية المجتمع المدني (وهو الطريق الواضح المفهوم)، ولكن من خلال نشر قادة دينيين مختلفين ذوي قناعات أكثر «اعتدالا» ظاهريًا، والذين يُشحَنون للتغلب على المتطرفين في معركة داخل الدين نفسه، ومن الممكن أن يحاولوا ذلك من خلال إعادة تعريف مناسبة لمتطلبات الديانة المعنية. وعندما تُرى العلاقات بين الناس في شكل علاقات انفرادية بين جماعات، مثل «صداقة» أو «حوار» بين حضارات أو إثنيات دينية، من دون النظر إلى الجماعات الأخرى التي يمكن أن ينتمي إليها الأشخاص أنفسهم (في العلاقات الاقتصادية

والاجتماعية والسياسية أو غير ذلك من العلاقات الثقافية)، تضيع الكثير من النواحي المهمة في الحياة الإنسانية، ويتحول الأفراد إلى أشخاص محبوسين داخل صناديق صغيرة.

الآثار المروعة لتصغير الناس هو موضوع هذا الكتاب. إنهم يدعون إلى إعادة فحص وإعادة تقييم بعض الموضوعات الراسخة جيدا، مثل العولمة الاقتصادية، والتعددية الثقافية، وما بعد الكولونيالية التاريخية، والعرقية الاجتماعية، والأصولية الدينية، والإرهاب الكوكبي. إن مشهد السلام في العالم المعاصر قد يكمن بكامله في الاعتراف بتعددية انتماءاتنا، وفي استخدام التفكير والمنطق باعتبارهما موجودات مشتركة في عالم متسع، بدلا من جعلنا نزلاء محصورين بقسوة في عبوات صغيرة. إن ما نحن في حاجة إليه قبل كل شيء، هو فهم نابع من عقل صاف لأهمية ما يمكن أن يكون لدينا من حرية في تقرير أولوياتنا. ويتصل بهذا الفهم أننا في حاجة إلى أن نتعرف بدرجة ملائمة على دور وكفاءة الصوت العام المتعقل - داخل الأمم وعبر العالم.

يبدأ الكتاب بست محاضرات ألقيتها عن الهوية في جامعة بوسطن بين نوفمبر ٢٠٠١ وأبريل ٢٠٠٢، استجابة لدعوة كريمة من البروفيسور دافيد فرومكين David Fromkin من مركز باردي .Pardee Center. والمركز مخصص لدراسة المستقبل، وكان العنوان المختار لسلسلة المحاضرات هو: «مستقبل الهوية». ولكن، بمساعدة قليلة من «تي. إس. إليوت»، تمكنت من إقناع نفسي بأن «الزمن الحاضر والزمن الماضي/ قد يكونان، كلاهما، حاضرين في الزمن المستقبل». وعندما وصلت إلى نهاية هذا الكتاب، كان مهموما بدور الهوية في الحالتين التاريخية والمعاصرة، بقدر اهتمامه بالدلالات المنذرة للمستقبل.

والواقع أنني قبل عامين من محاضراتي تلك في بوسطن، في نوفمبر ١٩٩٨، قدمت محاضرة عامة في جامعة أوكسفورد عن دور العقل والتفكير في اختيار الهوية، تحت عنوان «العقل قبل الهوية». وعلى الرغم من التنظيم الرسمي للغاية للمحاضرات، «محاضرة الرومان»، والتي تقدم بانتظام في جامعة أوكسفورد (ألقى المحاضرة الأولى وليام غلادستون في ١٨٩٢؛ وألقى توني بلير محاضرة عام ١٩٩٩)، وهو التنظيم الذي كانت نتيجته أن أسير

خارجا من القاعة (في مراسم بقيادة هيئة الجامعة في ملبس فاخر) بمجرد أن انتهيت من آخر عبارة من المحاضرة (قبل أن يتمكن أي مستمع من إلقاء أي سؤال)، لكنني تلقيت بعض التعليقات المفيدة في ما بعد بسبب كتيب صغير أُعدّ عن المحاضرة. وقد استخدمت المحاضرة الرومانية في كتابة هذا الكتاب، واعتمدت على نصي القديم، وأيضا على ما استلهمته من التعليقات التي تلقيتها.

والحق أنني استفدت كثيرا من تعليقات واقتراحات من محاضرات عامة أخرى عديدة ألقيتها في مجموعة من الموضوعات ذات الصلة (لها بعض العلاقة بالهوية)، ومن ضمنها المحاضرة السنوية لعام ٢٠٠٠ في الأكاديمية البريطانية، ومحاضرة خاصة في الكوليج دي فرانس (والتي يستضيفها بيير بورديو)، ومحاضرات إيشيزاكا في طوكيو، ومحاضرة عامة في كاتدرائية سانت بول، والمحاضرة التذكارية في فيا بريتشانوسات في كلية فاجيرافود في بانكوك، ومحاضرات دوراب تاتا في بومباي ودلهي، ومحاضرة إريك ويليامز في البنك المركزي لترينداد وتوباغو، ومحاضرة غيلبرت موراي في أوكسفام، ومحاضرات هيتش كوك في جامعة كاليفورنيا في بركلي، ومحاضرة بنروز في الجمعية الفلسفية الأمريكية، ومحاضرة بي. بي. ٢٠٠٥ في المتحف البريطاني. وقد كانت لي أيضا مناقشات مفيدة عقب اللقاءات التي حاولتها على مدى السنوات السبع الأخيرة في أماكن مختلفة من العالم: في كلية أمهيرست، والجامعة الصينية في هونغ كونغ، وجامعة كولومبيا في نيويورك، وجامعة دكا، وجامعة هيتوتسوباشي في طوكيو، وجامعة كوك في إستنبول، وكلية مت. هوليوكي، وجامعة نيويورك، وجامعة بافيا، وجامعة بيير مندس فرانس في غرينوبل، وجامعة رودس في غراهامستاون بجنوب أفريقيا، وجامعة ريتسوميكان في طوكيو، وجامعة روفيرا فيرغيلي في تاراغونا، وجامعة سانتا كلارا، وكلية سكريبس في كليرمونت، وجامعة سانت بولز، والجامعة التقنية في لشبونة، وجامعة طوكيو، وجامعة تورنتو، وجامعة كاليفورنيا في سانتا كروز، وجامعة فيلانوفا، وذلك بالإضافة بالطبع إلى جامعة هارفارد. هذه المناقشات ساعدتني كثيرا في العمل نحو فهم أفضل للمشكلات المتعلقة بموضوع الكتاب.

وإنني ممتن للتعليقات المفيدة جدًا من كل من: بينا أغاروال، جورج أكيرلوف، سابينا ألكير، سودهير أناند، أنتوني أبياه، هومي بهابها، عقيل بلجرامي، سوغاتا بوز، لينكولن تشن، مارتا تشن، مفناد ديساي، أنتارا ديف صن، هنري فيندر، دافيد فرومكين، ساكيكو فوكودا بار، فرنسيس فوكوياما، هنري لويس غيتس الابن، روناق جهان، اسما جهانفير، ديفاكي جين، عائشة جلال، أنانيا كبير، براتيك كانجيلال، سونيل خيلناني، ألان كيرمان، سيتشي كوندو، سباستيانو مافيتون، جوجنو محسن، مارتا نوسباوم، كنزابورو أو، صديق عثماني، روبرت بوتنام، مظفر قيزيلباش، ريتشارد باركر، كومار رنا، إنجريد روبينز، إما روثشيلد، كارول روفان، زينب سلبي، مايكل صاندل، إندراني صن، نجام سيثي، رحمن سبحان، ألفريد ستيبان، كوتارو سوزومورا، ميريام تيشل، شاشي ثارور، وليون فايسلتير. وقد ساعدتني كثيرا على فهمي لأفكار المهاتما غاندي بشأن الهوية مناقشاتي مع غوبال غاندي، حفيد المهاتما غاندي، وهو كاتب وحاكم البنغال الغربية حاليًا.

وكان كل من روبرت ويل، وروبي هارينغتون، محررَي الكتاب في نورتون، مفيدين للغاية بالكثير من الاقتراحات التي قدماها، كما استفدت أيضا من المناقشات مع لين نسبيت. وقامت آمي روبينز بعمل رائع بتحرير وكتابة مخطوطتي غير الدقيقة جدًا، وكان توم ماير رائعا في إدارة كل شيء.

وبمعزل عن المناخ الأكاديمي الداعم في جامعة هارفارد، التي أدرس فيها، استفدت أيضا من التسهيلات في كلية ترينيتي، كمبريدج، خصوصا في أثناء أشهر الصيف. ومركز التاريخ والاقتصاديات في كينغز كوليدج، كمبريدج، والذي ساعدني بإمدادي بأساس بحثي كفء بشكل يستحق الذكر؛ وأشعر بامتنان كبير لإنغا هولد ماركان للاهتمام بالكثير من المشكلات المتعلقة بالبحث. وكان عمل أنانيا كبير مركزيًا في ما يختص بالموضوعات المتعلقة بالبحث أيضا، وكانت مساعدة كبيرة لي. ومن أجل المساعدة البحثية الممتازة، فإنني مدين لدافيد ماريكل وروزي فوغان. وللإنفاق على التكاليف المادية لأنشطتي البحثية، أدين بالكثير من الامتنان للمساعدة المشتركة من مؤسسة فورد، ومؤسسة روكفلر، ومؤسسة ميلون.

وأخيرا، لابد من أن أعترف أيضا بالفائدة التي استفدتها من المناقشات واسعة المجال، من المساهمين من بلاد كثيرة مختلفة، في منبر الحضارة العالمي، والذي أعدته الحكومة اليابانية في طوكيو في يوليو ٢٠٠٥، والذي

كان لي شرف رئاسته. ولقد استفدت أيضا من مناقشات ٢٠٠١ في غلوكوس إيه لوكوس في تورين، والتي أشرف عليها بييرو باسيتي. وفي ٢٠٠٤، مؤتمر سيمي الذي نُظم في يوليو في ميرابيلو، كريت، بشأن موضوع الديموقراطية الكوكبية المتعلق بموضوع هذا الكتاب، وهو المؤتمر الذي رأسه جورج بباندريو.

وعلى الرغم من أن الاهتمام العام السائد حاليا، والارتباط بموضوعات العنف الكوكبي، هي نتيجة أحداث شديدة المأساوية ومثيرة للاضطراب والانزعاج، فلا شك أنه من الطيب أن تلك الأمور تلقى اهتماما واسع الانتشار. وحيث إنني أحاول أن أحتج بقدر ما أستطيع من قوة من أجل استخدام أوسع لأصواتنا في تطور المجتمع المدني الكوكبي (التمييز عن المبادرات العسكرية والأنشطة الاستراتيجية للحكومات وحلفائها)، فلقد شجعتني تلك التطورات المتداخلة. وأفترض أن هذا يجعلني متفائلا، لكن الكثير سوف يتوقف على كيف ننهض أمام التحديات التي تواجهنا.

أمارتيا سن

كامبريدج، ماساتشوستس

أكتوبر ٢٠٠٥

1

عنف الوهم

يصف لانفستون هيوز، الكاتب الأفريقي الأمريكي، في سيرته الذاتية المنشورة عام ١٩٤٠ بعنوان «البحر الكبير The Big Sea» الشعور بالابتهاج الذي تملكه وقد ترك نيويورك متجها إلى أفريقيا. ألقى لانفستون بكتبه الأمريكية في البحر: «كان ذلك يشبه إلقاء مليون حجر كانت تجثم على قلبي». كان في طريقه إلى قارته «أفريقيا، الأرض الأم لكل الزنوج!». وسرعان ما سوف يجرِّب، ويَخْبر بنفسه «الشيء الحقيقي، الذي يمكن لمسه ورؤيته. وليس الاقتصار على القراءة عنه في كتاب» [1]. يمكن أن يكون الشعور بالهوية مصدرا، ليس فقط للفخر والبهجة، بل أيضا للقوة والثقة. وليس من المدهش أن فكرة الهوية تلقى مثل هذا الإعجاب واسع الانتشار، بداية من تلك الدعوة إلى أن أحِبَّ جارك، وصولا إلى النظريات الكبرى لرأس المال الاجتماعي، وتعريف الذات الذي تقدمه الفلسفة الجماعية [*].

«إن القواعد التي يقوم عليها الحط من قدر الآخرين لا تتضمن فقط المزاعم المغلوطة، لكن أيضا الوهم أن هوية مفردة يجب أن يربطها الآخرون بالشخص، لكي يحطوا من قدره»

المؤلف

الفلسفة الجماعية communitarianism: أي التي تتخذ أساسا لها «الجماعة الإنسانية»، مجموعة من الاتجاهات الفلسفية المتصلة بدأت تظهر في أواخر القرن العشرين، تعارض الليبرالية والرأسمالية، وتدافع عن ظواهر مثل «المجتمع المدني». وهذه الفلسفات تغير من تركيز الاهتمام إلى المجتمعات والجماعة الإنسانية بعيدا من مفهوم الفردية. وفي هذه الفلسفة، نجد التأثير الأكبر لقضية الأولوية (للفرد أم للجماعة) بالنسبة إلى القضايا الملحة، مثل: العناية الصحية، والتعددية الثقافية... إلخ. ويؤمن الفلاسفة الجماعيون بأن الجماعة تُشكِّل الفرد، ولذا يؤكدون على المسؤولية الجماعية والعمل الجمعي [المترجمة].

إلا أن الهوية يمكن أيضا أن تقتل، وبلا رحمة. ففي حالات كثيرة، يمكن لشعور قوي - ومطلق - بانتماء يقتصر على جماعة واحدة، أن يحمل معه إدراكا لمسافة البعد والاختلاف عن الجماعات الأخرى. فالتضامن الداخلي لجماعة ما يمكن أن يغذي التنافر بينها وبين الجماعات الأخرى. من الممكن أن يُقال لنا، فجأة، إننا لسنا رونديين فقط، لكننا بالتحديد من طائفة «الهوتو» (ومعنى ذلك أننا «نكره أبناء طائفة التوتسي»)، أو أننا لسنا في الواقع مجرد يوغوسلافيين، وإنما نحن في الحقيقة «صربيون» (وهذا معناه أننا «لا نحب المسلمين قطعيًا»). ومن ذكريات طفولتي عن الشغب بين الهندوس والمسلمين في الأربعينيات، والتي كانت تتعلق بسياسات التقسيم، لاأزال أذكر السرعة التي حدث بها أن الناس، الذين كانوا بشرا بشكل عام في شهر يناير، تحولوا فجأة في شهر يوليو، إلى هندوس عديمي الرحمة، ومسلمين شديدي القسوة. لقي مئات الآلاف فناءهم على أيدي أناس عمدوا - تحت قيادة زعماء المجزرة - إلى قتل آخرين نيابة عن «أهاليهم». إن التحريض على العنف يحدث بفرض هويَّات مفردة انعزالية وعدوانية، يناصرها ويؤيدها محترفون بارعون للإرهاب، على أناس بسطاء وساذجين.

ويمكن أن يقدم الشعور بالهوية مساهمة مهمة لجعل العلاقة مع الآخرين قوية ودافئة، مثل الجيران أو أعضاء الجماعة أو المواطنين أنفسهم من أبناء الوطن أو التابعين للديانة نفسها. ويمكن أن يثري تركيزنا على هويّات معينة روابطَنا، ويجعلنا نفعل أشياء كثيرة بعضنا لبعض، ويمكن أن يساعد في أن نتجاوز حياتنا المتمركزة حول الذات. والأدبيات التي ألفت في الفترة الأخيرة عن رأس المال الاجتماعي social capital، والتي ساهم بقوة في استكشافها روبرت بوتنام Robert Putnam وآخرون - هذه الأدبيات كشفت بوضوح كاف كيف أن هوية مشتركة مع الآخرين في الجماعة الاجتماعية نفسها يمكن أن تجعل حياة الجميع تسير بشكل أفضل كثيرا في هذه الجماعة، ولهذا، يُنظر إلى الشعور بالانتماء إلى جماعة إنسانية ما باعتباره أحد مصادر الثروة - مثل رأس المال [٢]. هذا الفهم مهم، لكن يجب أن تكمله إضافة الاعتراف أن شعورا بالهوية يمكن أن يستبعد تماما كثيرا من الناس على الرغم من ترحيبه الحار بآخرين. فالجماعة المتكاملة جيدا، والتي يقدم فيها السكان أشياء

رائعة تماما بعضهم لبعض، بشكل فوري، في تضامن وتكافل، يمكن أن تكون هي الجماعة نفسها التي فيها تُقذف بالحجارة نوافذ المهاجرين الذين ينتقلون إلى المنطقة من خارجها. فمن الممكن لمحنة الاستبعاد والإقصاء أن تسير جنبا إلى جنب مع هبة التضمين والاحتواء.

ويبدو أن تكريس العنف المتصل بنزاعات الهوية يتكرر حول العالم بإصرار متزايد [٣]. وقد يكون توازن القوى في رواندا والكونغو قد تغير، ولكن على الرغم من ذلك، يستمر استهداف جماعة لأخرى بكثير من العنف. وقد أدى حشد هوية إسلامية سودانية عدوانية مع استغلال الفواصل العنصرية، إلى اغتصاب وقتل ضحايا مقهورين في جنوب تلك الدولة التي يبدو أن شعبها موجه عسكريًا بشكل مروع. وتستمر إسرائيل وفلسطين في المعاناة من ثورة الغضب الناشئة عن ثنائية الهويتين المتعارضتين والجاهزة لفرض عقوبات بغيضة على الجانب الآخر. وتعتمد منظمة القاعدة بشدة على تنمية واستغلال الهوية العسكرية الإسلامية وتوجيهها بشكل خاص ضد الغرب.

وتستمر التقارير تأتي، من «أبي غريب» وأماكن أخرى، لتقول إن أنشطة بعض الجنود الأمريكيين أو البريطانيين، الذين أرسلوا بزعم الحرب من أجل الحرية والديموقراطية تتضمن ما يسمى بـ «تليين» السجناء بطرق أبعد ما تكون عن الإنسانية. فالقوة المنفلتة، المسلطة على حياة محاربين من محاربي عدو موضع شبهة، أو المزعوم بأنهم كافرون، تضع فاصلا حادًا بين السجناء والسجانين، عبر خط متصلب قاس من هويات مسببة للشقاق والخلاف («إنهم صنف آخر يختلف عنا»). ويبدو أن هذا يمنع تماما أي اعتبار للآخر، كما يمنع رؤية ملامح أقل مدعاة للمواجهة لأولئك البشر الموجودين على الجانب المقابل من الخط الفاصل، بما في ذلك، من بين أشياء أخرى، عضويتهم المشتركة في الجنس البشري.

الاعتراف بوجود الانتماءات المنافسة

إذا كان التفكير القائم على الهوية يمكن أن يستجيب بسهولة لمثل هذه التلاعبات القاسية، فأين يمكن أن نجد العلاج؟ لا يمكن أن تكون السبيل هي محاولة كبح أو كظم استحضار الهوية بشكل عام. لأن الهوية - بداية - يمكن أن تكون مصدرا للثراء والدفء، كما يمكن أن تكون مصدرا للعنف والترويع،

وسوف يكون من غير المعقول أن نعتبر الهوية شرًا على العموم. وعلى العكس، يجب أن نعتمد على فهم أن عنف هوية عدوانية يمكن مواجهته بالقوة المحركة لهويات منافسة. وهذه الهويات المنافسة يمكن بالطبع أن تشمل المعنى العريض العام لإنسانيتنا المشتركة، غير أنها تشمل أيضا هويات أخرى كثيرة ينتمي إليها كل منا في الوقت ذاته. ويقود هذا إلى وسائل أخرى لتصنيف الناس، وسائل تستطيع كبح الاستخدام العدواني بخاصة، ومنعه من استغلال تصنيف بعينه.

يمكن أن يتعرض أحد العمال من طائفة الهوتو في كيغالي لضغط يجعله يعتبر نفسه أحد أفراد الهوتو ولا شيء آخر، ويرى بذلك أنه مدفوع لقتل أبناء طائفة التوتسي، لكن الحقيقة أنه ليس مجرد شخص من الهوتو، فهو أيضا كيغالي، وروآندي، وأفريقي، وعامل، وكائن بشري. ومع الاعتراف بتعدد هوياتنا، والمعاني الكامنة المتنوعة لهذه الهويات، ثمة حاجة ماسة ومهمة لإدراك دور الاختيار في تقرير مدى قوة الإقناع والاعتبارات وثيقة الصلة التي تنطوي عليها هويات معينة متعددة الأشكال بشكل لا مفر منه.

يمكن أن يكون هذا واضحا للغاية، لكن من المهم أن نعرف أن هذا الوهم يلقي كل دعم طيب النية - على الرغم من أن النوايا الطيبة يمكن أن تكون كارثية - من خبراء مجموعة مختلفة من مدارس الفكر المحترمة، والتي تحظى في الواقع بمكانة عالية. وتشمل هذه المدارس، من بين مدارس كثيرة، الفلاسفة الجماعيين المتفانين، الذين يرون أن الهوية الجماعية هي الهوية الأسمى والتي لا نظير لها حتميًا، وكأنما هي مطبوعة على ذلك، من دون أي حاجة إلى فعل إرادي إنساني (مجرد «الاعتراف» بوجودها - إذا أردنا استخدام مفهوم مقبول بشدة)، كما تشمل أيضا المُنظِّرين الثقافيين الراسخين الذين يقسمون الناس في هذا العالم إلى أقسام منفصلة، وكأنهم محبوسون داخل صناديق صغيرة من الحضارات المنقطعة الصلة كلٌ بالأخرى.

في حياتنا العادية، نرى أنفسنا أعضاء لمجموعة متنوعة من الجماعات، ونحن ننتمي إليها جميعا. فكل إنسان له مواطنة، ومكان إقامة، وأصل جغرافي، ونوع جنسي، وطبقة، وانتماء سياسي، ومهنة، ووظيفة، وعادات لطعامه، واهتمامات رياضية، وذوق موسيقي، والتزامات اجتماعية، الخ، وكل هذا يجعلنا أعضاء في جماعات متنوعة. وكل من هذه الجمعيات التي

ينتمي إليها هذا الشخص في وقت معا، تمنحه هوية معينة، وليس فيها ما يمكن أن يؤخذ على أنه الهوية الوحيدة للمرء، ولا التصنيف الوحيد لعضويته في المجتمع.

الحريات والقيود

كثير من المفكرين الجماعيين يميلون إلى الاحتجاج بأن سيادة هوية جماعة إنسانية ليست مسألة اختيار، إنما هي مسألة إدراك للذات، لكن من الصعب أن نصدق أن شخصا ما لا اختيار لديه بالفعل في اتخاذ قرار يخص مدى أهمية اتصاله بالجماعات المختلفة التي ينتمي هو (أو تنتمي هي) إليها، وأنه لابد أن يكتشف هويته، وكأن الهوية ظاهرة فطرية خالصة (مثل تقرير ما إذا كان الوقت ليلا أو نهارا). والواقع أننا جميعا نقدم على اختيارات بصفة مستمرة - وإن كان ذلك بشكل ضمني - بإجراء اختيارات بين الأولويات المتعلقة بانتماءاتنا وصلاتنا المختلفة. إن حرية أن نصل إلى قرار في ما يخص ولاءاتنا وأولوياتنا بين الجماعات المختلفة التي قد ننتمي إلى كل منها هي حرية مهمة بشكل خاص، وهي حرية نملك من العقل والقدرة على التفكير والمنطق ما يجعلنا نعترف بها ونقدرها وندافع عنها.

ووجود الاختيار لا يدل، بالطبع، على عدم وجود ضغوط تقيِّد الاختيار. والواقع أن الاختيارات دائما ما تكون داخل حدود ما يُنظر إليه على أنه ممكن وقابل للتنفيذ. والقابلية للتنفيذ في حالة الهويات تعتمد على السمات الشخصية للفرد، وعلى الظروف التي تحدد الإمكانات البديلة المتاحة لنا. لكن هذه الحقيقة ليست جديدة ولا فريدة. بل هي بالفعل الطريقة التي يواجه بها كل منا أي اختيار في أي حقل أو مجال. والحق أنه ليس ثمة ما يمكن اعتباره أساسيًا وشاملا أكثر من واقع أن الاختيارات من كل نوع وفي كل مجال تُتخذ دائما داخل حدود معينة. وعلى سبيل المثال، عندما نقرر ماذا نشتري من السوق، لا يمكننا أن نتجاهل حقيقة أن ثمة حدودا تقيِّد المبلغ الذي يمكن إنفاقه. إن «قيد الميزانية»، كما يسميه الاقتصاديون، موجود دائما وفي كل الأحوال. وحقيقة أن على كل مشترٍ أن يحدد اختياراته لا تدل على عدم وجود قيد الميزانية، لكنها تعني فقط أنَّ الاختيارات يجب أن تتم في حدود قيد الميزانية الذي يواجهه.

وما هو صحيح في الاقتصاديات الأولية صحيح أيضا في القرارات السياسية والاجتماعية المعقدة. وحتى عندما لا يكون ثمة مفر من رؤية الإنسان - لنفسه أو رؤية الآخرين له بالمثل - كفرنسي، أو يهودي، أو برازيلي، أو أفريقي - أمريكي، أو (خاصة في سياق الاضطراب الهائل الحاصل في أيامنا هذه) عربي أو مسلم، يظل على المرء أن يقرر ما هي الأهمية المحددة للتعلق بتلك الهوية واعتبارها أهم من علاقته بالفئات أو التصنيفات الأخرى التي ينتمي إليها أيضا.

إقناع الآخرين

ومع ذلك، حتى لو كان لدينا وضوح بشأن الكيفية التي نريد أن نرى بها أنفسنا، ربما تظل أمامنا صعوبة في القدرة على إقناع الآخرين أن يرونا بهذه الطريقة وحدها. إن شخصا غير أبيض تحت هيمنة الحكم العنصري (الأبارتهيد) في جنوب أفريقيا، ما كان يمكنه الإصرار على أن يُعامل على أساس أنه كائن بشري فقط من دون اعتبار لصفاته العرقية. وكان لابد أن يوضع بشكل نمطي في التصنيف الذي تحدده له الدولة وأصحاب الهيمنة في المجتمع. إن حريتنا في توكيد هوياتنا الشخصية يمكن أحيانا أن تكون مقيَّدة بدرجة غير عادية في عيون الآخرين مهما كانت نظرتنا إلى أنفسنا.

والواقع أننا أحيانا قد لا نكون مدركين لتعريف الآخرين لنا، وهو التعريف الذي قد يختلف عن إدراكنا لذواتنا. وهناك درس ممتع ومهم يمكن استخلاصه من قصة إيطالية قديمة - منذ سنوات العقد ١٩٢٠، عندما كان التأييد للسياسات الفاشية ينتشر سريعا في كل إيطاليا - والقصة عن أحد القائمين بالتجنيد السياسي للحزب الفاشي، كان يناقش أحد المنتمين إلى الحزب الاشتراكي الريفي، ويؤكد له أنه ينبغي أن ينضم إلى الحزب الفاشي بدلا من ذلك. قال الشخص المطلوب تجنيده: «كيف يمكن لي أن أنضم إلى حزبك؟ أبي كان اشتراكيًا، وجدي كان اشتراكيًا، ومن ثم لا يمكنني في الواقع أن أنضم إلى الحزب الفاشي»، قال مسؤول التجنيد الفاشي: «أي نوع من الحجج هذا؟»، وهو رد معقول، ثم سأله: «ماذا كنت تفعل لو كان والدك قاتلا وكان جدك قاتلا أيضا؟ ماذا كنت تفعل عندئذ؟»، «آه... عندئذ...» رد المطلوب تجنيده، ثم قال: «عندئذ، بالطبع، كنت سأنضم إلى الحزب الفاشي».

ربما تكون هذه حالة من الوصف المنطقي، بل والحميد، لكن الغالب الأعم أن إسناد الصفات يأتي مع التحقير والتشويه، وهو ما يُستخدم في التحريض على استخدام العنف ضد الشخص المقصود تشويهه. في كتابه صورة المُعادي للسامية Portrait of the Anti-Samite، احتج جان بول سارتر قائلا: «اليهودي إنسان، ينظر إليه الناس الآخرون باعتباره يهوديًا.... إن المُعادي للسامية هو الذي يصنع اليهودي» (٤). فالصفات المشحونة التي يُرمَى بها الشخص يمكن أن تضم نوعين مختلفين، على الرغم من تداخلهما، من التشويهات: الأوصاف المغلوطة لأناس ينتمون إلى تصنيف مستهدف، والإصرار على أن السمات الشخصية التي يُساء وصفها هي السمات الوحيدة ذات الصلة بهوية الشخص المستهدف. وفي محاولة معارضة العبء الخارجي الذي يلقي بثقل التوصيفات المغلوطة على كاهل الإنسان، يمكن لشخص أن يحاول مقاومة وصفه بسمات معينة، وفي الوقت نفسه يشير إلى الهويات الأخرى التي ينتمي إليها، كما حاول شايلوك أن يفعل في رواية شكسبير بارعة التركيب والعبارات: «أليس لليهودي عينان؟ أليس لليهودي يدان؟ وأعضاء وأبعاد وأحاسيس وعواطف ومشاعر؟ ألا يأكل الطعام نفسه وتؤذيه الأسلحة نفسها ويتعرض للأمراض نفسها ويُعالج بالوسائل نفسها ويشعر بالحر والبرد في الصيف والشتاء مثله في ذلك مثل المسيحي؟» (٥).

لقد أصبح الإصرار على الاشتراك في الإنسانية جزءا من مقاومة التوصيفات المهينة الموجودة في ثقافات مختلفة، في مراحل مختلفة من الزمان. وفي الملحمة الهندية «المهابهاراتا» – التي ترجع إلى نحو ألفي عام مضت – يرد بهارادفاجا، وهو محاور مولع بالجدل، على دفاع النظام الطبقي المنغلق الذي يفرضه بهريغو (أحد أعمدة النظام)، بالسؤال التالي: «يبدو أننا جميعا نتأثر بالرغبة، والغضب، والخوف، والأسى، والقلق، والجوع، والعمل، فكيف إذن تكون بيننا فوارق طبقية؟».

إن القواعد التي يقوم عليها الحط من قدر الآخرين لا تتضمن فقط المزاعم المغلوطة، ولكن أيضا الوهم بأن هوية مفردة يجب أن يربطها الآخرون بالشخص لكي يحطوا من قدره. في لقاء مشهور، قال الممثل الإنجليزي بيتر سيلرز: «كان المعتاد أن يكون هناك «أنا»، لكني أزلتها بعملية جراحية». تلك

الإزالة هي اعتراض قوي وكاف، لكنها ليست أقل راديكالية وجوهرية من عملية جراحية أخرى لزرع «أنا الحقيقية»، يقوم بها آخرون عازمون على جعلنا مختلفين عما نعتقد أنه حقيقتنا. إن نسبة أو توصيفا منظمًا يمكن أن يمهد الأرض للاضطهاد وللدفن.

علاوة على ذلك، حتى لو حدث في مناسبات معينة أن وجد الناس صعوبة في إقناع الآخرين بالاعتراف بوثاقة صلة الهويات بدلا مما يتم ترتيبه بفرض التشويه (مع التشويهات الوصفية للهوية المنسوب إليها)، فليس هذا سببا كافيا لتجاهل تلك الهويات الأخرى عندما تختلف الظروف. وينطبق هذا، على سبيل المثال، على اليهود الموجودين في إسرائيل اليوم، وليس في ألمانيا في ثلاثينيات القرن العشرين، فلو استطاعت الأحداث الوحشية للثلاثينيات أن تهي إلى الأبد حرية شخص يهودي وقدرته على اتخاذ أي هوية أخرى إلا هويته اليهودية، لكان ذلك نصرا بعيد المدى للنازية.

وبالمثل، فإن دور الاختيار العقلاني بحاجة إلى ما يعزز مقاومة نسب هويات مفردة وتجنيد الجنود المشاة في الحملات الملعونة لترويع الضحايا المستهدفين. لقد كانت الحملات لتغيير إدراك الهوية الذاتية مسؤولة عن كثير من الأعمال الوحشية في العالم، وتحويل من كانوا أصدقاء في السابق إلى أعداء جدد، وتحويل الطائفيين الكريهين فجأة إلى زعماء سياسيين أقوياء. وهكذا فإن الحاجة إلى التعرف على دور التفكير والاختيار في الفكر القائم على الهوية - هذه الحاجة هي أمر يتطلب كثيرا من العناية، كما أنها في الوقت نفسه بالغة الأهمية.

إنكار الاختيار والمسؤولية

إذا كانت الاختيارات موجودة بالفعل، لكن يتم الادعاء أنها ليست كذلك، فإن استخدام العقل والمنطق يمكن أن يحل محله قبول غير مشروط بالسلوك الامتثالي، مهما كان مرفوضا. مثل هذا الامتثال يميل، على نحو نموذجي، لأن تكون له مضامين محافظة، ويعمل في اتجاه حماية العادات والتقاليد القديمة من التمعن وإنعام النظر الذكي. والواقع أن اللامساواة التقليدية، مثل المعاملة غير العادلة للنساء في المجتمعات التي تقوم على التفرقة بين الجنسين (وحتى العنف ضدهن)، أو التمييز العنصري ضد

أعضاء جماعات عرقية أخرى، مثل هذه الممارسات تعيش بسبب القبول غير المشروط للمعتقدات المتلقاة (ومن بينها قيام الخانع بدور المستضعف التقليدي). كثير من الممارسات القديمة والهويات المفترضة قد تحطمت استجابة للمساءلة وإنعام النظر. ويمكن أن تتغير التقاليد حتى داخل بلد معين وثقافة بعينها. وربما من الجدير أن نتذكر أن كتاب جون ستيوارت مِل John Stuart Mill إخضاع النساء The Subjection of Women، والمنشور في ١٨٧٤، قد اعتبره كثير من القراء البريطانيين دليلا قاطعا على غرابة أطوار كاتبه، والواقع أن الاهتمام بالموضوع كان ضعيفا للغاية، حتى أن هذا هو الكتاب الوحيد من كتب جون ستيوارت مِل الذي خسر فيه الناشر نقودا [٦].

ولكن القبول غير المشروط بهوية اجتماعية قد لا يكون دائما نتيجة مضامين تقليدية. وإنما يمكن أن يتعلق أيضا بإعادة توجيه راديكالية للهوية، إعادة توجيه يمكن ترويجها عندئذ بزعم أن الهوية «اكتشاف» دون اختيار منطقي. ويمكن أن يؤدي هذا دورا مروعا في إثارة العنف. وتتضمن ذكرياتي المشوشة للشغب الذي ثار بين الهندوس والمسلمين في الهند في سنوات العقد ١٩٤٠، والتي أشرت إليها قبلا، رؤية - بعين طفل متحيِّر - للتغيرات الكبيرة في الهوية التي أعقبت سياسات التقسيم. إن عددا كبيرا من هويات الناس، هوياتهم كهنود، أو كأبناء لشبه القارة، أو كآسيويين، أو كأبناء للجنس البشري، بدا أنها - فجأة - تتنحى لتأخذ مكانها هوية متعصبة لإحدى الطوائف: الهندوس أو المسلمين أو السيخ. والمذبحة التي تلت ذلك كان من أسبابها الأساسية سلوك القطيع العنصري الذي استُخدم لتوجيه الناس إلى «اكتشاف» هوياتهم القتالية التي تبينوها مجددا، من دون إخضاع هذه العملية لتأمل نقدي. الناس أنفسهم أصبحوا فجأة مختلفين.

السجن الحضاري

ثمة استخدام لافت للنظر للصفة المفردة المتخيلة يمكن أن نجده في الفكرة التصنيفية الأساسية للبشر، والتي تقوم بدور الخلفية الثقافية لأطروحة «صراع الحضارات»، تلك الأطروحة المثيرة للكثير من النقاش،

والتي وجدت كثيرا من المدافعين عنها أخيرا، خصوصا بعد نشر كتاب صمويل هنتنغتون الشهير صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order [٧]، ومشكلة هذه المقاربة تبدأ من التصنيف الوحيد الفريد، القائم بالفعل منذ زمن طويل، وقبل إثارة هذه القضية الخاصة بوجود أو عدم وجود صدام. والحق أن أطروحة وجود صراع حضاري هي مفهوميًا فرضية متطفلة على القوى المسيطرة لتصنيف وحيد فريد قائم على ما يسمي الخطوط الحضارية أو الفروق الحضارية أو الثقافية، والتي هي بالمناسبة تتبع التقسيمات الدينية، التي يُوجه الانتباه إليها وحدها. يضع هنتنغتون «الحضارة الغربية» في مقابل «الحضارة الإسلامية»، و«الحضارة الهندوسية»، و«الحِضارة البوذية»، وهلم جرا. فالمواجهات المزعومة للخلافات الدينية أُدمجت في رؤية تم اصطناعها بشكل حاد على صورة تقسيم فاصل واحد مهيمن ولا مرونة فيه.

والحقيقة، طبعا، أن الناس في هذا العالم يمكن تصنيفهم وفقا للعديد من نُظُم التقسيم الأخرى، كل منها له بعض العلاقة - بعيدة الأثر غالبا - بحياتنا: مثل القومية، الموقع، الطبقة، المهنة، المكانة الاجتماعية، اللغة، السياسة، ونُظُم كثيرة أخرى. وعلى الرغم من أن التصنيفات الدينية قد لقيت الكثير من الإيحاء بأهميتها في السنوات الأخيرة، إلا أنه لا يمكن افتراض أنها تطمس أنواع التمييز الأخرى، بل إنها حتى لا يمكن رؤيتها بصفتها النظام الوحيد لتصنيف الناس عبر الكرة الأرضية. فعند تقسيم سكان العالم إلى من ينتمون إلى «العالم الإسلامي» أو «العالم الغربي»، أو «العالم الهندوسي»، أو «العالم البوذي»، يؤدي الاستخدام الضمني للقوى التقسيمية للأولوية التصنيفية إلى وضع الناس ثابتين داخل مجموعة فريدة من الصناديق المتصلبة، الجامدة. أما التقسيمات الأخرى (مثلا، بين الأغنياء والفقراء، أو بين أعضاء الطبقات والمهن المختلفة، وبين من يوالون مذاهب سياسية مختلفة، وبين القوميات المختلفة ومواقع السكن المختلفة، وبين المجموعات اللغوية، إلخ) هذه التقسيمات سوف تُطمَس وتُفَرق بهذه الطريقة المزعومة أولويتها لرؤية الاختلافات بين البشر.

من المؤكد أن مشكلة أطروحة صدام الحضارات تبدأ قبل أن نصل إلى قضية صدام حتمي؛ إنها تبدأ مع زعم مسبق بأن تصنيفا أوحد له أهمية بالغة. والحق أن السؤال «هل تتصارع الحضارات؟» مؤسس على الزعم المسبق بأن الإنسانية يمكن تصنيفها أولا وقبل كل شيء إلى حضارات متباينة ومنفصلة، وأن العلاقات بين الكائنات البشرية المختلفة يمكن بشكل ما رؤيتها، دون أن نفقد الفهم بشدة، على أساس العلاقات بين حضارات مختلفة. إن الخلل الأساسي في هذه الأطروحة يسبق كثيرا النقطة التي يمكن السؤال فيها عما لو كانت الحضارات لابد أن تتصارع.

وأخشى أن هذه النظرة الاختزالية تتحد تماما مع إدراك ضبابي إلى حد ما لتاريخ العالم، وهو إدراك يتجاهل أولا، مدى التنوع الداخلي في تلك التصنيفات الحضارية، وثانيا، ثراء وتأثير التفاعلات - الثقافية والمادية على السواء - التي تتحرك مباشرة عبر الحدود الإقليمية لما يسمى بالحضارات (وفي الفصل الثالث المزيد عن هذا الموضوع). وقوة هذه النظرة في التخدير والإرباك يمكن أن تخدع، ليس فقط أولئك الذين يحبون تأييد أطروحة الصدام (وهؤلاء يتنوعون من الشوفينيين الغربيين إلى الأصوليين الإسلاميين)، لكنها يمكن أن تخدع أيضا أولئك الذين يودون تفنيد هذه الأطروحة، ومع ذلك يحاولون إلباس استجابتهم ثوبا يساير نطاق صلاحيتها المحدد مسبقا.

إن حدود مثل هذا التفكير المبني على فكرة الحضارة يمكن إثبات ما فيه من مخادعة بالنسبة إلى برامج «الحوار بين الحضارات» (وهو ما يبدو السعي إليه حثيثا في أيامنا هذه) بنفس قدر المخادعة الكامن في نظريات صراع الحضارات. فالبحث النبيل والراقي عن التفاهم بين الناس إذا نُظر إليه كتفاهم بين الحضارات سوف يختزل سريعا البشر متعددي الأوجه إلى أشخاص لكل منهم بُعد أحادي، وسوف يكبت تنوع الارتباطات المتشابكة التي أمدت البشر بأسس غنية ومتنوعة للتفاعل عبر الحدود على مدى قرون كثيرة، تلك الارتباطات المتشابكة التي منها الفنون والآداب والعلوم والرياضيات والألعاب والتجارة والسياسة، ومختلف نواحي الاهتمامات الإنسانية المشتركة. إن المحاولات طيبة النوايا التي تسعى إلى سلام عالمي يمكن أن تكون لها عواقب مضادة عندما تؤسس على فهم وهمي في جوهره لعالم الكائنات البشرية.

أكثر من فدرالية أديان

يبدو أن تزايد الاعتماد على التصنيف القائم على الدين لأهل هذا العالم يميل إلى جعل رد الفعل الأوروبي على الصراع والإرهاب الكوكبي يحدث بطريقة تخلو من أي براعة. فاحترام «الناس الآخرين» يتم التعبير عنه بالثناء على كتبهم الدينية، بدلا من ملاحظة الأنشطة والإنجازات المتعددة الأوجه - في مختلف المجالات، الدينية وغير الدينية على السواء - لأناس مختلفين في عالم متفاعل على مستوى الكوكب. ففي مواجهة ما يطلق عليه «الإرهاب الإسلامي» في التعبيرات المشوشة لسياسات العولمة المعاصرة، فإن القوة الفكرية للسياسة الغربية موجهة بشكل أساسي لمحاولة تعريف - أو إعادة تعريف - الإسلام.

لكن التركيز على التصنيف الديني الضخم وحده لا يعني فقط أن يفوت علينا الاهتمامات والأفكار الأخرى التي تحرك الناس، بل إن ذلك يؤدي أيضا إلى التضخيم بشكل عام من صوت السلطة الدينية. وعلى سبيل المثال، يُعامل رجال الدين المسلمون في هذه الحالة باعتبارهم، بحكم منصبهم، المتحدث الرسمي لما يُسمى بالعالم الإسلامي، على رغم أن عددا كبيرا جدا ممن يدينون بالإسلام لديهم خلافات عميقة مع ما يقدمه بعض رجال الدين. وعلى رغم «اختلافاتنا المتنوعة»، نجد العالم فجأة وقد أصبح يبدو ليس مجرد مجموعة من الناس، بل فدرالية من الأديان والحضارات. وفي بريطانيا، أدت نظرة غريبة إلى ما يجب عمله في مجتمع متعدد الأعراق من تشجيع إقامة مدارس إسلامية ومدارس هندوسية ومدارس لطائفة السيخ، كلها تعتمد على تمويل الدولة، وذلك لتكملة المدارس المسيحية الموجودة من قبل بتمويل الدولة، والنتيجة أن الأطفال الصغار يوضعون عنوة في مجال من الانتماءات المفردة في وقت مبكر من حياتهم، وقبل أن تكون لديهم القدرة على فهم وإدراك أنظمة الهوية المختلفة التي تتنافس على جذب انتباههم. وفي زمن سابق، غذَّت المدارس الطائفية التي تديرها الدولة في شمال أيرلندا التباعد السياسي بين الكاثوليك والبروتستانت على أساس التصنيف المسبب للخلاف والشقاق، والمفروض عليهم منذ الطفولة المبكرة. وذلك القرار المسبق نفسه للهويات «المكتشفة» يُسلَّم به الآن، ونتيجة لهذا التسليم يُشجَّع على أن يبذر مزيدا من العزلة والانسلاخ على جزء آخر من الشعب البريطاني.

ويمكن، بالطبع، أن يكون التصنيف الديني أو الحضاري مصدرا للتحريفات الحربية أيضا. وعلى سبيل المثال يمكن أن يأخذ شكل معتقدات غير ناضجة عبر عنها ويليام بويكنز، الضابط الأمريكي برتبة فريق، في مقولته المدوية - والمعروفة جيدا الآن - في وصف معركته ضد «المسلم» بعبارة فظة رديئة، قائلا: «كنت أعلم أن ربي أكبر من ربه»، وأن الرب المسيحي «كان ربّا حقيقيّا، بينما كان رب المسلمين فكرة خاطئة» (٨). ومن السهل طبعا تشخيص ما في هذا التعصب المكثف الأعمى من حماقة، ولهذا السبب أعتقد أن الاندفاع الأخرق لمثل هذه القذائف سيئة التوجيه لا يحمل إلا خطرا محدودا. وعلى خلاف ذلك، هناك مشكلة أكثر خطورة بكثير في استخدام السياسة الغربية العامة لـ «قذائف موجهة» فكرية تقدم رؤية مصطنعة وإن كانت تبدو ظاهريّا أكثر نبلا للتودد إلى النشطاء الإسلاميين بعيدا عن المعارضة من خلال إستراتيجية تبدو في ظاهرها عطوفة لتعريف الإسلام بطريقة مناسبة. فهم يحاولون تحويل الإرهابيين المسلمين عن العنف بالإصرار على أن الإسلام دين سلام، وأن «المسلم الحق» لابد أن يتسم بالتسامح («فتخلوا إذن عن ذلك، وكونوا مسالمين»). من المؤكد أن رفض نظرة صدامية للإسلام هو أمر مناسب وشديد الأهمية في هذا الوقت، لكننا يجب أيضا أن نسأل ما إذا كان من الضروري والمفيد بأي حال، أو حتى من الممكن، محاولة استخدام مصطلحات سياسية إلى حد كبير في تعريف ما يجب أن يكون عليه «المسلم الحق» (٩).

المسلمون والتنوع الفكري

لا ضرورة لأن تكون ديانة المرء هي كل هويته على وجه الحصر. والإسلام بشكل خاص، كديانة، لا يلغي الاختيار المسؤول للمسلمين في كثير من مجالات الحياة. والحق أنه من الممكن أن يأخذ مسلم وجهة نظر صدامية وأن يكون آخر متسامحا للغاية من دون أن يتوقف أي منهما عن أن يكون مسلما.

إن رد الفعل على التوجه الأصولي الإسلامي وما يتصل به من إرهاب يصبح أيضا مشوشا، خصوصا عندما يكون هناك فشل عام للتمييز بين التاريخ الإسلامي وتاريخ الشعوب المسلمة. فالمسلمون، مثل

كل من في العالم من البشر الآخرين، لديهم مساع مختلفة في الحياة، ولا ضرورة لأن تكون كل أولوياتهم وقيمهم تندرج تحت الهوية المفردة لكونهم مسلمين (وسأبحث المزيد في هذه القضية في الفصل الرابع). وليس من المدهش إطلاقا، بالطبع، أن كل أبطال التوجه الأصولي في الإسلام يرغبون في كبح كل هويات المسلمين الأخرى لمصلحة أن يكون المرء مسلما فقط. لكن الأمر شديد الغرابة أن أولئك الذين يريدون التغلب على التوترات والصراعات المتصلة بالاتجاه الأصولي في الإسلام يبدو أنهم أيضا لا يستطيعون رؤية المسلمين في أي صورة إلا في كونهم مسلمين وحسب، الأمر الذي يتحد مع محاولات إعادة تعريف الإسلام، بدلا من رؤية الطبيعة المتعددة الأبعاد للتنوع البشري بين من يدينون بالإسلام.

يرى الناس أنفسهم بطرائق كثيرة مختلفة - ولديهم الأسباب التي تجعلهم يفعلون ذلك. وعلى سبيل المثال، المسلم البنغلاديشي ليس مسلما فقط، ولكنه أيضا بنغالي وبنغلاديشي، وهو فخور تماما باللغة البنغالية وبالأدب والموسيقى البنغاليين، فضلا عن نواحي الهوية الأخرى التي قد يكتسبها - رجلا أو امرأة - والتي تتعلق بالطبقة، والنوع، والمهنة، والسياسة، والحس الجمالي، وهكذا. ولم يكن انفصال بنغلاديش عن باكستان مؤسسا على الدين بأي حال، حيث إن الهوية الإسلامية كانت مشتركة بين سكان الجناحين الباكستانيين قبل الانفصال. كانت قضايا الانفصال تتعلق باللغة والأدب والسياسة.

وبالمثل، ليس من سبب حتمي على الإطلاق يجعل أبطال التاريخ الإسلامي، أو التراث العربي، مضطرين إلى التركيز بشكل خاص على العقائد الدينية وحدها، لكنهم ركزوا أيضا على العلوم والرياضيات، وهما العلمان اللذان ساهمت المجتمعات العربية والإسلامية فيهما بالكثير، واللذان يمكن أن يكونا أيضا جزءا من هوية المسلم أو العربي. ورغم أهمية هذا التراث، فإن التصنيف الفجّ يميل إلى وضع العلوم والرياضيات في سلة «العلوم الغربية»، تاركا للشعوب الأخرى البحث عن مفاخرها في الأعماق الدينية. فإذا كان النشطاء العرب الساخطون لا يستطيعون اليوم أن يجدوا مفاخر لهم إلا في الإسلام الخالص، بدلا

من الثراء متعدد الأوجه للتاريخ العربي، فإن وضع الدين في حالة أولوية مفردة أمر يشترك فيه المحاربون على كلا الجانبين، ويلعب دورا رئيسيًا في حصر الناس داخل حظيرة هوية انعزالية.

وحتى البحث الغربي المحموم عن «المسلم المعتدل «يخلط بين الاعتدالية في المعتقدات السياسية والاعتدال (عدم التطرف) في الإيمان بالعقيدة الدينية. يمكن لشخص أن يكون لديه إيمان ديني قوي - سواء كان مسلما أو يدين بأي ديانة أخرى - ويكون في الوقت نفسه مؤمنا بسياسات تتسم بالتسامح. والإمبراطور صلاح الدين، الذي حارب ببسالة من أجل الإسلام في أثناء الحملات الصليبية في القرن الثاني عشر، خصص مكانة محترمة في بلاطه الملكي المصري، من دون أن يكون هناك أي تناقض، لموسى بن ميمون، ذلك الفيلسوف اليهودي المتميز الذي هرب من الظلم وعدم التسامح في أوروبا. وعند منعطف القرن السادس عشر، اتهم جيوردانو برونو بالهرطقة، وأعدم حرقا على الوتد في كامبو دي فيوري بروما، وفي الوقت نفسه كان الإمبراطور المغولي العظيم أكبر شاه (*) (الذي ولد مسلما ومات مسلما)، قد انتهى أخيرا في أكرا من مشروعه الكبير لوضع قانون حقوق الأقليات، والتي كان من ضمنها حرية العقيدة الدينية للجميع.

والأمر الذي يستدعي الانتباه هنا هو أنه بينما كان أكبر شاه يواصل سياساته التحررية دون أن يمنعه ذلك من أن يكون مسلما، فإن هذه السياسات التحررية لم تكن بأي حال مفروضة عليه - ولا بالطبع ممنوعة - بسبب الإسلام. فثمة إمبراطور مغولي آخر، أورانجزيب (**)، كان لديه القدرة على حرمان الأقليات من حقوقها، واضطهاد غير المسلمين، من دون أن يكون ذلك سببا في حرمانه من أن يكون مسلما، بالطريقة نفسها التي لم يتوقف بها أكبر شاه عن أن يكون مسلما بسبب سياساته التعددية المتسامحة.

(*) الإمبراطور جلال الدين محمد أكبر، المشهور بأكبر العظيم (١٥٤٢-١٦٠٥)، يعتبر أعظم أباطرة المغول، تولى العرش وهو في الثالثة عشرة من عمره، كان عالما وفنانا، وحدادا، ونجارا، وبناء، ومخترعا، ومدربا للحيوانات، بالإضافة إلى قدراته العسكرية. وبالإضافة إلى انتصاراته العسكرية وتوسعاته، ألغى الجزية المفروضة على غير المسلمين، ودعا إلى حرية العقيدة [المترجمة].

(**) أورانجزيب (١٦١٨-١٧٠٧): («السلطان الأعظم والخاقان المكرم عبد المظفر محيي الدين محمد أورانجزيب بهادور علمجير» [قاهر العالم])، حكم الهند لمدة ٤٨ سنة، وتوسعت الدولة المغولية أكثر إبان حكمه، ويعتبر آخر الأباطرة المغوليين العظام، حيث بدأت الدولة تتقلص في النصف الثاني من حكمه، واستمرت في التراجع بعده [المترجمة].

لعب الفوضى

إن الإصرار، حتى لو كان ضمنيًا، على جانب واحد لا خيار فيه للهوية الإنسانية لا يتوقف ضرره على الحدّ والانتقاص منا جميعا، بل إنه أيضا يجعل العالم مكانا أكثر التهابا واضطراما. والبديل للتقسيم على أساس تصنيف واحد مهيمن هو الادعاء الكاذب بأننا جميعا متشابهون. فلسنا كذلك، وبالعكس، فإن الأمل الرئيسي للانسجام في عالمنا المضطرب يقع في تعدد هوياتنا، التي تتقاطع كل منها عبر الأخرى، وتعمل على الحد من التقسيمات الحادة حول خط واحد متصلب من التقسيم الحاد الذي يُزعم أنه لا يمكن مقاومته. إن إنسانيتنا المشتركة تتعرض لاعتراض وحشي قوي عندما تُضيَّق الاختلافات بيننا لتصبح نظاما تصنيفيًا واحدا من تصنيف قوي مفرق.

وربما يأتي أسوأ الإيذاء من تجاهل – وإنكار – دور التفكير والاختيار، والذي ينبع من الاعتراف بهوياتنا المتعددة. إن وهم هوية منفردة وانعزالية أكثر إثارة للشقاق من عالم متسع من التصنيفات المتعددة والمتنوعة التي تسم العالم الذي نعيش فيه بالفعل. والضعف الذي يكمن في صورة هوية مفترضة لا اختيار فيها هو الإفقار الهائل لقوة وفتوة تفكيرنا الاجتماعي والسياسي. إن وهم المصير المقدر ينتزع منا ثمنا باهظا.

2

إدراك مفهوم الهوية

في فقرة آسرة، يعبر الكاتب في. إس. نايبول (*)، في كتابه A Turn in the South (منعطف في الجنوب) عن قلقه إزاء ضياع ماضي المرء وهويته التاريخية، وانصهارهما في بوتقة الحاضر:

في عام ١٩٦١، عندما كنت مسافرا عبر الكاريبي من أجل كتاب الرحلات الأول لي، تذكرت صدمتي وشعوري بالعار والفناء الروحي، عندما رأيت بعض هنود المارتينيك (**)، وبدأت أفهم القهر الذي عاشوه في المارتينيك، حتى أنني لم تعد لدي وسيلة لمشاركة النظرة العامة لتاريخ هؤلاء الناس، الذين يشبه تاريخهم في مرحلة معينة تاريخي، ولكنهم الآن أصبحوا، عنصريًا ومن نواح أخرى، شيئا آخر (١).

(*) V. S. Naipaul (١٩٣٢ –)، إنجليزي من أصل كاريبي (جمهورية ترينيداد وتوباغو)، جاء أسلافه من الهند، حصل على جائزة نوبل في الآداب عام ٢٠٠١، وحصل على وسام الفرسان من الملكة إليزابيث عام ١٩٩٩ [المترجمة].

(**) في منتصف القرن التاسع عشر، بعد إلغاء العبودية، جلب الفرنسيون أعدادا كبيرة من الهنود إلى جزر المارتينيك ليعملوا في الزراعة بدلا من الأفارقة الذين كانوا مضربين ورافضين للعمل. وعانى هؤلاء الهنود معظم ما عاناه أفريقيو أمريكا من تفرقة عنصرية وأحوال معيشية صعبة، لكنهم لايزالون يحتفظون بالكثير من ثقافتهم، ولايزال عدد كبير منهم يحتفظ بالديانة الهندوسية [المترجمة].

«الحرية في اختيار هويتنا في عيون الآخرين يمكن في بعض الأحيان أن تكون محدودة جداً، وهذه النقطة ليست محل نزاع»

المؤلف

مثل هذه الاهتمامات لا تدل فقط على قلق وانزعاج، ولكنها تشير أيضا بصورة مستنيرة إلى الأهمية الإيجابية والبناءة التي يربطها الناس بتاريخ مشترك ومفهوم انتماء مبني على هذا التاريخ.

ومع ذلك، ليس التاريخ والنشأة هما الوسيلة الوحيدة لرؤية أنفسنا والجماعات التي ننتمي إليها، فهناك مجموعة هائلة من التصنيفات التي ننتمي إليها في الوقت نفسه. فبإمكاني أن أكون، في وقت واحد، آسيويًا، ومواطنا هنديًا،وبنغاليًا من أصل بنجلاديشي، وأحد سكان أمريكا أو بريطانيا، وباحثا اقتصاديًا، ومشتغلا بالفلسفة، ومؤلفا، ومتحدثا بالسنسكريتية، ومعتقدا في العلمانية والديمقراطية، ورجلا، ومن أنصار الحركة النسوية، ومشتهٍ للجنس الآخر، ومدافعا عن حقوق المثليين، ومنتهجا أسلوب حياة غير دينية، وذي جذور اجتماعية هندوسية، وغير براهماتي، وغير معتقد فيما بعد الحياة (وأيضا، في حالة طرح السؤال، غير معتقد فيما «قبل الحياة»). وهذه مجرد عينة صغيرة من التصنيفات المتعددة التي يمكن أن أنتمي إليها في الوقت نفسه. وهناك بالطبع أنواع أخرى لا حصر لها من التصنيفات الانتمائية أيضا، والتي يمكن، وفقا للظروف، أن تحركني وتغريني بالمشاركة فيها.

ويمكن أن يكون الانتماء لعضوية كل واحدة من الجماعات مهمًا لغاية، اعتمادا على سياق معين. وعندما تتنافس هذه الجماعات لجذب الانتباه ونيل الأولوية التفضيلية فيما بينها (وليس هذا ضروريًا دائما، حيث أنه أحيانا لا يوجد تضارب بين متطلبات الولاءات المختلفة)، فعلى الفرد أن يقرر الأهمية النسبية التي يعلقها على كل هوية بمفردها، وهو ما سوف يعتمد مرة أخرى على السياق المتصل بها. وهناك قضيتان متمايزتان أمامنا في هذا الشأن. الأولى، هي الاعتراف بأن الهويات ذات بنية تعددية متينة، وأن أهمية هوية واحدة لا تتطلب بالضرورة محو أهمية الأخريات. والثانية أنه لابد للشخص أن يقرر ـ على نحو صريح أو ضمني ـ اختياراته فيما يتعلق بالأهمية النسبية لانضمامه، في سياق معين، إلى الولاءات المتباينة والأولويات التي يمكن أن تتنافس من أجل أن تكون لها الأسبقية.

ويمكن أن يكون الاشتراك في الهوية مع آخرين، بوسائل مختلفة متنوعة، مسألة شديدة الأهمية من أجل العيش في مجتمع ما، ولكن ليس من السهل دائما إقناع المحللين الاجتماعيين بالتوفيق بين الهويات بأسلوب مُرْضٍ. وعلى

وجه الخصوص، هناك نوعان مختلفان من الاختزالية يكثر ورودهما في المؤلفات المنهجية للتحليل الاجتماعي والاقتصادي. أحد النوعين هو ما يمكن أن نسميه «إغفال الهوية»، ويأخذ شكل التجاهل أو الإهمال الكلي لتأثير أي شعور مشترك بالهوية مع آخرين على ما نعتبره ذا قيمة، وعلى سلوكياتنا. وعلى سبيل المثال، تمضي نظريات اقتصادية معاصرة كثيرة في تحليلاتها وأبحاثها وتنظيرها وكأن الناس، في اختيارهم لأهدافهم ومقاصدهم وأولوياتهم، ليس لديهم - أو لا يعيرون اهتماما لـ - أي وعي بالهوية المشتركة مع أي شخص آخر إلا أنفسهم. ورغم تحذير جون دون (*) بأنه «لا يوجد إنسان يمثل جزيرة مستقلة بنفسها»، لكن الكائنات البشرية المسلم بها في النظرية الاقتصادية المجردة غالبا ما يتم تصويرهم وكأنهم يرون أنفسهم «كُلاً» متكاملا، جميلا.

وبالمقارنة مع «إغفال الهوية»، هناك نوع مختلف من الاختزالية التي يمكن أن نسميها «انتماء منفرد»، والذي يأخذ شكل افتراض أن أي شخص ينتمي عمليّا، أولا وقبل كل شيء، إلى جماعة واحدة فقط، لا أكثر ولا أقل. ونحن نعلم بالطبع أن أي كائن بشري في الواقع ينتمي إلى جماعات مختلفة متعددة، من خلال الميلاد والصلات والتحالفات. وكل من هذه الهويات الجماعية يمكن - ويحدث أحيانا - أن تُكسب الفرد شعورا بالانتماء والولاء. ورغم ذلك، فإن فرضية الانتماء المنفرد شائعة بصورة عجيبة - وإن كان ضمنيّا فقط - بين جماعات عديدة من مُنَظِّري علم الاجتماع. وكثيرا ما يروق ذلك لمفكري الفلسفة الجماعية، علاوة على أولئك المنَظِّرين الباحثين في السياسات الثقافية، والذين يحبون تقسيم سكان العالم إلى فئات حضارية. وبذلك نجد أن ما تتسم به الجماعات التعددية من تركيبات معقدة وولاءات متعددة يتم طمسه عند النظر إلى كل شخص بصفته كائنا كله وبكامله داخل انتماء واحد لا غير، ويحل هذا الانتماء محل ثراء حياة بشرية غزيرة، نتيجة ضيق الأفق الصيَغي من الإصرار على أن أي شخص «مستقر» داخل عبوة عضوية واحدة.

(*) John Donne (١٥٧٢ - ١٦٣١)، شاعر إنجليزي، ينتمي إلى عائلة كاثوليكية، وعانى الاضطهاد حتى تحول إلى الكنيسة الإنجليكية، وأصبح في ما بعد قسّا إنجليكيّا. تشتهر أعماله بالواقعية [المترجمة].

ولا ريب أن فرضية الانفراد ليست فقط الغذاء الرئيسي للعديد من نظريات الهوية، فهي أيضا، كما سبق القول في الفصل الأول، سلاح متكرر الاستخدام بكثرة لدى الناشطين الطائفيين الذين يريدون من يستهدفونهم من الناس أن يتجاهلوا كليًا كل الارتباطات الأخرى التي يمكن أن تضعف ولاءهم للقطيع الموسوم بخاصة. ويمكن أن يكون التحريض على تجاهل كل الانتماءات والولاءات فيما عدا تلك الناتجة عن هوية واحدة حصرية شديد المراوغة، كما أنه يساهم في إحداث التوتر والعنف الاجتماعي [٢].

واعتبارا لما لهذين النوعين من الاختزالية من حضور قوي في التفكير الاجتماعي والاقتصادي المعاصر، فإن كليهما يستحقان اهتماما جادًا.

إغفال الهوية والحمق المنطقي

وأبدأ بإغفال الهوية. لقد ظهر للعديد من الاقتصاديين المعاصرين أن فرضية أن الأفراد شديدي الحرص على مصالحهم الذاتية مسألة «طبيعية»، وتزداد الغرابة البالغة لهذه الفرضية بسبب المزيد من الإصرار، الشائع أيضا، على أن هذا ما يتطلبه «التفكير المنطقي» - لا أقل من ذلك. وهناك حجة - يُزعم أنها لا ترد - نقابلها كثيرا جدًا وبصورة متكررة. هذه الحجة تأخذ شكل التساؤل التالي: «إن لم يكن في مصلحتك ولمنفعتك، فلماذا اخترت أن تفعل ما فعلت؟» وهذه النزعة الشكية «الحكيمة» تجعل من أمثال المهاتما غاندي ومارتن لوثر كينغ الابن، والأم تيريزا، ونلسون مانديلا، وغيرهم... مجموعة ضخمة من الحمقى، كما يجعل من بقيتنا مجموعة أقل حمقا نسبيًا، عن طريق التجاهل الكلي للدوافع المتنوعة التي تحرك البشر الذين يعيشون في مجتمع ما، بما لهم من انتماءات والتزامات مختلفة ومتعددة. والجنس البشري أحادي النزعة والمحب لذاته، والذي يمد بالقواعد السلوكية عددا هائلا من النظريات الاقتصادية، قد تمت زخرفته غالبا بما يكفي بالإعلاء من شأن مجموعة من المصطلحات، مثل إطلاق مسمى «الإنسان الاقتصادي» أو «الكائن العاقل».

وكانت هناك بالطبع انتقادات لفرضية السلوك الاقتصادي أحادي النزعة والمتمحور حول الذات (حتى آدم سميث، الذي يُنظر إليه غالبا باعتباره الأب المؤسس لنظرية «الإنسان الاقتصادي»، قد عبر عن نزعة

شك عميقة في مثل هذه الفرضية). ولكن أكثر النظريات الاقتصادية المعاصرة تميل إلى الاستمرار في تحليلاتها وتنظيرها كما لو كانت تلك الشكوك ذات أهمية هامشية ويمكن الانصراف عنها ببساطة [٣]. ولكن في السنوات الأخيرة أضيف إلى هذه الانتقادات العامة انتقادات قائمة على نتائج الألعاب التجريبية وتجارب سلوكية أخرى، والتي أظهرت توترات خطيرة بين فرضية الأنانية الخالصة مع الانتماء المنفرد، وملاحظة كيف يسلك الناس في الواقع. وقد دعمت هذه الملاحظات القائمة على التجربة الشكوك المفهومية حول تماسك ومدى تحمل القشرة العقلية المفترضة لمثل هؤلاء الناس ذوي التركيز الأحادي، وذلك بسبب القصور الفلسفي والسيكولوجي المتعلق بعدم قدرتهم على تحديد أي فرق مؤثر بين أسئلة متمايزة كليًا. «ماذا أفعل؟»، «ما الذي مصلحتى أكثر؟»، «ما هي أفضل الاختيارات لتعزيز أهدافي؟»، «ماذا أختار بصورة منطقية؟». إن الشخص الذي يتصرف باتساق تام يخلو من الأخطاء والعيوب مع قدرة على التوقعات، ولكنه لا يستطيع أبدا إعطاء إجابات مختلفة على هذه الأسئلة المتباينة، يمكن أن يؤخذ على أنه نوع من «الأبله العقلاني» [٤].

ومن المهم على وجه الخصوص في هذا السياق أن نحاول ضم إدراك وفهم الهوية إلى وصف خصائص الأفضلية والسلوك في الاقتصاديات [٥]. وقد حدث هذا بأساليب كثيرة مختلفة في المؤلفات الأخيرة حول هذا الموضوع. ويمكن أن يكون تضمين اعتبارات المشاركة في الهوية مع آخرين في مجموعة مشتركة - وتأثير ما يسميه الاقتصادي جورج أكرلوف بـ «مرشحات الانتماء» - يمكن أن يكون مؤثرا بقوة على السلوك الفردي بالإضافة إلى تفاعلات الأفراد التي يمكن أن تأخذ أشكالا غنية بتشعباتها وتبايناتها [٦].

ولابد بالطبع أن ندرك أن رفض السلوك المتمحور حول الذات لا يدل على أن ردود فعل المرء متأثرة بالضرورة بإدراك هويته المشتركة مع آخرين. فمن الممكن جدًا أن يكون سلوك شخص مذبذبا بسبب اعتبارات من أنواع أخرى، مثل التمسك ببعض معايير السلوك المقبولة (مثل الأمانة المالية، أو الإنصاف) أو بسبب الإحساس بالواجب - أو مسئولية ائتمانية - نحو آخرين من نوع لا يتماثل المرء معهم أو ينتمي إليهم لأي معنى واضح. وعلى الرغم من هذا،

فإن إدراكا بالهوية المشتركة مع آخرين يمكن أن يكون له تأثير مهم للغاية - ويتسم بقدر من التعقيد - على سلوك الشخص الذي يستطيع بسهولة أن يمضي ضد السلوك المحدود المتمركز حول المنفعة الذاتية.

ترتبط تلك القضية العريضة أيضا بقضية أخرى، وهي دور الاختيار التطوري للمعايير السلوكية التي يمكن أن تؤدي دورا بالغ الأهمية [٧]. إذا قاد حس بالهوية إلى نجاح الجماعة، ومن خلال ذلك إلى تحسن فردي، فإن تلك الأنماط السلوكية ذات الحساسية للهوية قد تنتهي بالتكاثر والترقي. والواقع أن أفكار الهوية يمكن أن تكون ذات أهمية في كل من حالتي الخيار التأملي والاختيار التطوري، ومن الواضح أن خليطا من الاثنين - يجمع التأمل النقدي والتطور الاختياري - يمكن أيضا أن يؤدي إلى انتشار السلوك المتأثر بالهوية. لقد حان الوقت بكل تأكيد لإزاحة فرضية «إغفال الهوية» من المكانة الرفيعة التي ظلت تحتلها في قسم رئيسي وكبير من النظرية الاقتصادية المنسوجة حول مفهوم «الإنسان الاقتصادي»، وأيضا من النظرية السياسية والقانونية والاجتماعية (المستخدمة بإعجاب قائم على المحاكاة - نوع من التملق المخلص - لما يُدعى اقتصاديات الاختيار العقلاني).

الانتماءات المتعددة والسياقات الاجتماعية

وأتحول الآن إلى النوع الثاني من الاختزالية: فرضية الانتماء المنفرد. ونحن جميعا مرتبطون كأفراد بهويات من أنواع مختلفة في سياقات متباينة، داخل حيواتنا الخاصة، أو متعلقة بنشأتنا أو مؤسساتنا أو نشاطاتنا الاجتماعية. وقد نوقش هذا في الفصل الأول، ولكن ربما كان من الجدير إعادة توكيد هذه النقطة هنا. يستطيع الشخص نفسه، على سبيل المثال، أن يكون مواطنا بريطانيًا، ومن أصل ماليزي، وله خصائص عرقية صينية، وسمسار بورصة، وغير نباتي، ومصابا بالربو، ومتخصصا في علم اللغة، ومدرب كمال أجسام، وشاعرا، ومعارضا للإجهاض، وهاوٍ لمراقبة الطيور، ومُنَجِّما، ويعتقد أن الله خلق داروين لاختبار السُّذَج.

فنحن ننتمي إلى العديد من الجماعات المختلفة، بطريقة أو بأخرى، وكل من هذه الجماعات يمكن أن تمنح الشخص هوية يحتمل أنها مهمة بالفعل. وربما كان علينا أن نقرر أهمية - أو عدم أهمية - جماعة معينة ننتمي إليها

بالنسبة إلينا. وهنا توجد ممارستان مختلفتان رغم ترابطهما: (١) أن نقرر ما هي هوياتنا المعنية، و(٢) تقييم الأهمية النسبية لتلك الهويات المختلفة. وكلتا المهمتين تتطلبان التفكير والاختيار.

وبالطبع فإن البحث عن أسلوب فريد لتصنيف الناس من أجل عمل تحليل اجتماعي مسألة ليست بجديدة. حتى التجميع السياسي للناس الذي يقسمهم إلى عمال وغير عمال، والمستخدم كثيرا في المؤلفات الاشتراكية الكلاسيكية، به هذا الملمح البسيط. ومن المعترف به حاليًا على نطاق واسع أن التقسيم ثنائي التصنيف يمكن أن يكون شديد التضليل للتحليل الاجتماعي والاقتصادي (حتى بالنسبة إلى من يشعرون بالتزام نحو المستضعفين في المجتمع)، وربما يستحق التذكير في هذا السياق أن كارل ماركس نفسه أخضع هذا التعريف الفريد لنقد صارم في كتابه Critique of the Gotha Programme («نقد لبرنامج غوتا») (*) في عام ١٨٧٥ (بعد ربع قرن من البيان الشيوعي)، وتضمن نقد ماركس لبرنامج حزب العمال الألماني المقترح (برنامج جوتا)، واحتج فيه ـ ضمن احتجاجات أخرى، ضد رؤية العمال فقط كعمال، وتجاهل ما يتميزون به من تنوع ككائنات بشرية:

> والأفراد غير المتعادلين (ولن يكونوا افرادا مختلفين ما لم يكونوا غير متعادلين)، لا يمكن أن تقاس كفاءتهم بمعيار عادل إلا بقدر ما يتم النظر إليهم من وجهة نظر عادلة، ومع ذلك يُنظر إليهم فقط من جانب واحد محدد، وفي قضيتنا الحاضرة، مثلا، يُنظر إليهم فقط كعمال؛ ولا يُرى فيهم أي شيء أكثر من ذلك، فكل شيء آخر يتم إغفاله (٨).

ومن الصعب تبرير نظرة الانتماءات الانفرادية بتلك الفرضية الفجة التي تقول إن أي شخص ينتمي إلى مجموعة واحدة، ومجموعة واحدة فقط. فكل منا ينتمي بوضوح إلى مجموعات عديدة. ولا يمكن أيضا إثبات وجهة النظر تلك بسهولة بادعاء أنه رغم تعدد المجموعات التي ينتمي إليها أي شخص فهناك في كل حالة مجموعة ما واحدة من الطبيعي أن تكون لها أهمية بارزة بالنسبة إلى الشخص، ولا يمكن ألا يكون لديه اختيار في تقرير الأهمية النسبية لفئات عضويته المختلفة.

(*) آخر أعمال ماركس والذي نشر بعد موته، ويعتبر من أهم أعماله، وهو الكتاب الذي يضم الشعار الشهير «كل يعمل وفق طاقته، وكل يأخذ وفق احتياجه». ويحتوي انتقادات موجهة لبرنامج المؤتمر الذي كان مزمعا عقده في مدينة «غوتا» الألمانية [المترجمة].

وسوف اضطر للعودة إلى قضية العضويات المتعددة ودور الاختيار في فكرة الهوية، ولكن قبل ذلك فإنه من الجدير ملاحظة أن تنوع الأهمية النسبية للهويات، قد تتدخل فيه أيضا مؤثرات خارجية ذات مغزي: فطبيعة التفكير والاختيار لا تدير كل شيء بالتحديد. وهذا التوضيح مطلوب، حيث أنه ينبغي فهم دور الاختيار بعد ملاحظة التأثيرات الأخرى التي تقيد أو تعوق الاختيارات التي يمكن أن تتاح للمرء.

وبادئ ذي بدء، سوف تعتمد أهمية هوية معينة على السياق الاجتماعي. وعلى سبيل المثال، عند الذهاب إلى العشاء فإن هوية شخص كنباتي ربما تكون أكثر أهمية إلى حد ما من هويته كلغوي، بينما سوف تكون الأخيرة لها أهمية خاصة إذا فكر في الذهاب لإلقاء محاضرة في الدراسات اللغوية. وهذه المغايرة ليس من شأنها رد الاعتبار لفرضية الانتماءات المنفردة، ولكنها تصور الحاجة لرؤية دور الاختيار بأسلوب يختص بالسياق.

أيضا، ليس بالضرورة أن يكون لكل الهويات أهمية ثابتة وباقية دائما. والحق أنه أحيانا قد يكون لإحدى مجموعات الهوية وجود مراوغ جداً وطارئ للغاية. كان رد فعل الكوميديان الأمريكي مورت ساهل على الملل الحاد لفيلم مدته أربع ساعات إخراج أوتو بريمنفر تحت اسم Exodus (الخروج) (يدور حول هجرة اليهود القدامي من مصر بقيادة موسي [عليه السلام])، بأن يطلب نيابة عن زملائه في المعاناة: «أوتو، دع جمهوري يخرج!» تلك المجموعة من مشاهدي الفيلم المعذبين كان لديهم سبب لمشاعر مشتركة، ولكن المرء يستطيع أن يرى الفرق الهائل بين مثل هذه المجموعة المؤقتة من «جمهور المشاهدين»، والجماعة المتماسكة والمضطهدة بصورة خطيرة تحت قيادة موسى - الموضوع الأصلي لذلك الالتماس المشهور.

ولنتأمل قضية القبول أولا، يمكن للتصنيفات أن تأخذ أشكالا مختلفة عديدة، ولن تقوم كل الفئات التي يمكن أن تتولد باتساق عنها بدور قواعد معقولة لهوية مهمة. ولنتأمل مجموعة من الناس في العالم ولدوا بين التاسعة والعاشرة صباحا بالتوقيت المحلي. وهذه مجموعة مميزة وواضحة المعالم جداً، ولكن من الصعب أن نتخيل أن كثيرا من الناس سوف يتحمسون لتعزيز تضامن مثل هذه المجموعة، أو الهوية التي يمكن أن تنتج عنها. وبالمثل، فإن الأشخاص الذين يرتدون مقاس ٨ من الأحذية غير مرتبطين نمطيّا ببعضهم

البعض بإحساس قوي بالهوية القائمة على مقاس الحذاء هذا (رغم أهمية مثل هذا التحديد الوصفي عندما يتعلق الأمر بشراء الأحذية، والأكثر أهمية، عند القيام بمحاولة للمشي به في مرح).

فالتصنيف أمر ليست له قيمة كبيرة، بكل تأكيد، ولكن الهوية على العكس. والأكثر أهمية واسترعاء للانتباه هو أن قدرة تصنيف معين على أن يولِّد بصورة معقولة شعورا بالهوية أم لا أمر لابد أن يعتمد على الظروف الاجتماعية. وعلى سبيل المثال، إذا أصبح العثور على الأحذية مقاس ٨ مسألة صعبة إلى حد بعيد لسبب بيروقراطي معقد (لكشف الأسباب الواضحة لمثل هذا العجز في الإمداد بالسلعة، من الممكن أن يضع المرء نفسه في مكان ما في مدينة مينسك أو بنسيك إبان أوج الحضارة السوفيتية)، وهنا يمكن أن يصبح الاحتياج إلى أحذية لها هذا المقاس مأزقا مشتركا في الواقع، ويمكن أن يعطي سببا كافيا للتضامن والهوية. وقد تنشأ نوادي اجتماعية (يفضل مع تصريح بالخمور) لتبادل معلومات حول مدى توافر الأحذية مقاس ٨.

وبالمثل، لو ظهر أن الذين وُلدوا بين التاسعة والعاشرة صباحا معرضون بخاصة، لأسباب لا نفهمها بعد، لمرض معين (ربما تحشد مدرسة هارفارد الطبية جهودها لبحث ذلك)، إذن هناك مرة أخرى مشكلة مشتركة، والتي يمكن أن تعطي سببا للشعور بالهوية. ولنتأمل تنويعا آخر لهذا المثال، إذا أراد حاكم فاشستي تقييد حرية الناس الذين ولدوا في هذه الساعة بعينها، بسبب اعتقاد خارق للطبيعة لدى الحاكم في خيانة أناس ولدوا آنذاك (ربما بعض ساحرات ماكبث قد أخبرنه أنه سيقتل بيد شخص ولد بين ٩ و١٠ صباحا)، عندئذ، ومرة أخرى، تظهر بالفعل هنا قضية للتضامن والهوية قائمة على أساس تلك الوحدة التصنيفية وذلك الاضطهاد.

في بعض الأحيان ربما يكون هناك تصنيف - من الصعب أن نبرره بصورة عقلانية - ورغم هذا يكتسب أهمية من خلال ترتيبات اجتماعية. أشار الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو إلى الكيفية التي يمكن بها لفعل اجتماعي أن ينتهي «بإحداث فرق لم يكن موجودا من قبل» و«يمكن للسحر الاجتماعي أن يحوِّل الناس بأن يخبرهم بأنهم مختلفون». وذلك ما تفعله الاختبارات التنافسية (المرشح الثلاثمائة لا يزال شيئا، ورقم ٣٠١ لا شيء). وبعبارة أخرى، فإن العالم الاجتماعي ينشئ اختلافات بالحقيقة المجردة التي لا تزيد على تصوير ورسم هذه الاختلافات [٩].

وحتى عندما يوجد تصنيف اعتباطي أو خاضع للنزوات، فبمجرد التعبير عنه والتعرف عليه على هيئة خطوط تقسيمية، فإن المجموعات المصنفة بهذه الطريقة تكتسب بالتالي أهمية اشتقاقية (في حالة اختبار الوظائف المدنية، ربما يتعلق ذلك بالفرق بين الحصول على وظيفة جيدة، أو عدم الحصول على أي شيء)، وهذا يمكن أن يكون معقولا بما يكفي لتشكيل هويات على جانبي الخط الفاصل.

ولهذا لابد أن يتجه التفكير في اختيار الهويات ذات الصلة إلى تجاوز ما هو ذهني خالص إلى أهمية اجتماعية طارئة ممكنة. فليس العقل فقط مرتبطا باختيار الهوية، ولكن التفكير لابد وأن يلاحظ السياق الاجتماعي والأهمية العارضة أو الممكنة لأن يضع الإنسان نفسه في فئة أو أخرى.

هويات متباينة وغير متباينة

نستطيع أيضا أن نميز بين الهويات «المتباينة» و«غير المتباينة». فقد تنتمي مجموعات مختلفة إلى الفئة نفسها، وتتعامل مع النوع نفسه من العضوية (مثل المواطنة)، أو إلى فئات مختلفة (مثل المواطنة أو المهنة أو الطبقة أو النوع الجنسي). وفي الحالة الأولى هناك بعض التباين بين مجموعات مختلفة داخل الفئة ذاتها، ومن ثم بين الهويات المختلفة المرتبطة بها. ولكننا عندما نتعامل مع مجموعات مصنفة على أسس مختلفة (مثل التخصص المهني والمواطنة، على التوالي) ربما لا يكون هناك تباين حقيقي فيما بينها بقدر ما يختص بـ «الانتماء». ولكن، على الرغم من أن تلك الهويات غير المتباينة ليست متورطة في أي نزاع إقليمي فيما يختص «بالانتماء»، فمن الممكن أن تتنافس مع بعضها البعض لجذب انتباهنا ووضعها في حيز أولوياتنا. وعندما ينبغي لشخص أن يفعل شيئا واحدا أو الآخر، يمكن للولاءات أن تتعارض بين إعطاء الأولوية، مثلا، إلى عرق أو دين أو التزامات سياسية أو واجبات مهنية أو مواطنة.

والواقع أننا قادرون على أن نضع في حيازتنا هويات متعددة، حتى من فئات متباينة. فمواطنة واحدة تتباين في الإدراك الأوّلي مع أخرى في هوية شخص ما. ولكن كما يدل هذا المثال ذاته، فإنه حتى الهويات المتباينة لا ضرورة لأن تتطلب أن واحدة، وواحدة فقط، من التصنيفات المتفردة يمكنها البقاء والإطاحة بكل البدائل الأخرى. فمن الممكن لشخص ما أن يكون مزدوج

المواطنة، مثلا، لكل من فرنسا والولايات المتحدة. ويمكن بالطبع للمواطنة أن تكون حصرية، كما في حالة الصين واليابان مثلا (والواقع أن هذا كان الوضع حتى في الولايات المتحدة حتى عهد قريب للغاية). ولكن عندما يكون هناك إصرار على الاقتصار على مواطنة واحدة، فلا ضرورة لأن يختفي النزاع حول الولاء المزدوج. وعلى سبيل المثال، إذا كانت مواطنة يابانية مقيمة في بريطانيا لا ترغب في الحصول على الجنسية البريطانية لأنها لا تريد أن تفقد هويتها القومية اليابانية، فربما يظل لديها ولاء قوي للغاية لارتباطاتها البريطانية، وللملامح الأخرى لهويتها البريطانية التي لا تستطيع محكمة يابانية أن تدينها. وبالمثل، ربما كانت مواطنة يابانية سابقة قد تخلت عن تلك الجنسية لتصبح مواطنة بريطانية، ولكنها قد تكون لا تزال محتفظة بولاءات جديرة بالاعتبار لشعورها بالهوية اليابانية.

ويمكن أن يكون النزاع بين أولويات ومتطلبات هويات مختلفة على جانب من الأهمية لكل من التصنيفات المتباينة وغير المتباينة. ولا يحدث كثيرا أن يجد شخص نفسه مضطرا لإنكار هوية ليعطي الأولوية لأخرى، ولكن الأحرى أن شخصا يتمتع بهويات متعددة قد يضطر لأن يقرر، في حالة التعارض، الأهمية النسبية للهويات المختلفة من أجل القرار المعين المعني. وهكذا، يمكن للتفكير والتمعن أن يلعبا دورا عظيما في كل من تعيين الهويات وفي التفكير من خلال القوة النسبية لمتطلبات كل منها.

الاختيار والقيود

في كل سياق اجتماعي، هناك عدد من الهويات القابلة للبقاء والدوام، والتي لها صلة فعليًا والتي يستطيع الفرد أن يقيِّمها من ناحية قبولها وأهميتها النسبية. وفي حالات كثيرة، ربما تصبح التعددية محورية بسبب شيوع أهمية الخصائص الدائمة والباقية والمتكرر إثارتها، مثل القومية أو اللغة أو الانتماء العرقي أو التوجهات السياسية أو المهنة. وربما كان على المرء أن يقرر الأهمية النسبية للانتماءات المختلفة والتي يمكن أن تتغير وفقا للسياق. ومن الصعب للغاية أن نتخيل أن شخصا يمكن حقًا أن تُسلب منه إمكانية وضع الهويات البديلة في اعتباره، وأنه لابد وأن «يكتشف» فقط هوياته، كما لو كانت ظاهرة طبيعية خالصة. والواقع أننا جميعا نمارس

اختيارات بصورة مستمرة، وإن كان ذلك ضمنيّا، حول الأولويات التي تتعلق بانتماءاتنا وصلاتنا المختلفة. وغالبا تكون مثل هذه الاختيارات صريحة تماما ومدروسة بعناية، مثلما قرر المهاتما غاندي عامدا أن يعطي أولوية لهويته المشتركة مع الهنود سعيا للحصول على الاستقلال من الحكم البريطاني، على هويته كمحام متدرب يبحث في العدالة التشريعية البريطانية. أو حينما وضع إي. إم. فورستر خاتمته الشهيرة: «إذا كنت مضطرا للاختيار بين خيانة بلدي أو خيانة صديقي، فإني آمل أن تكون لدى الشجاعة لخيانة بلدي» (١٠).

ويبدو من غير المحتمل أن يكون لأطروحة عن الانتماء المنفرد نوع من المعقولية اعتبارا للحضور المستمر للفئات والمجموعات المختلفة التي ينتمي إليها أي إنسان. فمن الممكن أن يلقي الاعتقاد الذي يتكرر ذكره كثيرا، والشائع بين مؤيدي الانتماء المنفرد، بأن الهوية مسألة «اكتشاف» أن يلقي تشجيعا بسبب حقيقة أن الاختيارات التي يمكن أن نقوم بها مقيدة بالإمكانية العملية (لا أستطيع اختيار هوية فتاة زرقاء العينين في عقدها الثاني من «لابلاند»، معتادة على شتاء يتكون من ستة أشهر من الليل المتصل)، وهذه القيود قد تحكم بإخراج جميع البدائل باعتبارها غير ممكنة. ولكن حتى بعد ذلك ستبقى ثمة اختيارات، على سبيل المثال، بين أولويات القومية أو الدين أو اللغة أو المعتقدات السياسية أو الالتزامات المهنية. ويمكن أن تكون القرارات بالغة الخطورة: فمثلا: كان على إيوجينو كولورني، والد زوجتي الراحلة إيفا، أن يوازن بين المتطلبات المتشعبة لكونه إيطاليّا، وفيلسوفا، وأكاديميّا، وديموقراطيّا، واشتراكيّا... في إيطاليا الفاشستية إبان حكم موسوليني في ثلاثينيات القرن العشرين، واختار أن يتخلى عن المسعى الأكاديمي للفلسفة ليلحق بالمقاومة الإيطالية (وقد قُتل على أيدي الفاشيين في روما قبل يومين من وصول الجنود الأمريكيين إليها).

وربما تكون القيود صارمة خاصة في تحديد مدى قدرتنا على إقناع آخرين، على وجه الخصوص، بأن ينظروا إلينا نظرة مختلفة عن (أو أكثر من مجرد) ما يصرون على أنه هو صورتنا. عندما يواجه شخص يهودي في ألمانيا النازية، أو إفريقي أمريكي، بعملية إعدام غوغائية في الجنوب الأمريكي، أو تمرد عامل زراعي بلا أرض مهدد من رجل مسلح استأجره مُلاّك الأراضي الذين ينتمون إلى الطبقة العليا في بيهار الشمالية، ربما لا يكون مثل هذا

الشخص قادرا على تغيير هويته في عيون المعتدين. فالحرية في اختيار هويتنا في عيون الآخرين يمكن في بعض الأحيان أن تكون محدودة جداً، وهذه النقطة ليست محل نزاع.

منذ عدة أعوام، عندما كنت طالبا في جامعة كامبريدج، كانت إحدى أساتذتي، جوان روبنسون، أستاذة رائعة في العلوم الاقتصادية. وخلال درس فردي مفعم بالجدل على وجه الخصوص (وكنا قد اعتدنا على تلقي العديد من تلك الدروس) قالت لي: «اليابانيون مؤدبون أكثر من اللازم، وأنتم الهنود تتسمون بفظاظة زائدة، أما الصينيون فهم على الوجه الصحيح بالضبط». وقبلت هذا التعميم فورا، حيث كان البديل بالطبع هو إعطاء دليل آخر يعزز النزعة الهندية للفظاظة. ولكنني أيضا أدركت أنه مهما قلت أو فعلت فالتصور لن يتغير بسرعة في عقل معلمتى (كانت جوان روبنسون بالمناسبة مغرمة جداً بالهنود، كانت تعتقد أنهم رائعون بكل ما في الكلمة من معنى، ولكن بطريقة تتسم بالفظاظة).

عموما، مرة أخرى، سواء كنا نعتبر هوياتنا كما نراها بأنفسنا أو كما يرانا الآخرون، فنحن نختار داخل قيود معينة. ولكن ذلك لا يثير الدهشة على الإطلاق - بل هو بالأحرى مجرد الأسلوب الذي يواجه الاختيارات في أي حالة. فالاختيارات من كل الأنواع دائما تقع داخل قيود معينة، وربما تكون تلك هي السمة الأولية لأي اختيار. وكما ناقشنا في الفصل الأول، فأي دارس للعلوم الاقتصادية يعلم أن المستهلكين يختارون دائما في إطار قيود الميزانية، ولكن ذلك لا يدل على أنهم ليس لديهم اختيار، ولكن فقط على أنهم ينبغي أن يختاروا في حدود ميزانياتهم.

وهناك أيضا حاجة إلى التفكير في اتخاذ قرار بشأن متطلبات الهوية القائمة على التفكير، والنتائج المتوقعة لها. ومن الواضح تماما أن الأسلوب الذي نري به أنفسنا ربما يؤثر كثيرا على تفكيرنا العملي، ولكن الأسلوب الذي يمكن أن يؤدي به هذا التأثير فعله - في أي اتجاه حقاً - ليس مباشرا بأي حال. ربما يقرر شخص، بناء على تأمل، ليس فقط أنه عضو في مجموعة عرقية معينة (من أصل كردي على سبيل المثال)، ولكن أيضا أن هذه هوية شديدة الأهمية بالنسبة إليه. وهذا القرار يمكن أن يؤثر بسهولة على الشخص في اتجاه الاضطلاع بمسئولية كبيرة من أجل خير وحرية

تلك المجموعة العرقية ـ يمكن أن يصبح بالنسبة إليه امتدادا للالتزام بالاعتماد على الذات (فالذات امتدت في هذه الحالة لتغطي آخرين في المجموعة المشتركة في الهوية مع هذا الشخص).

ولكن هذا لا يفسر لنا رغم ذلك إذا ما كان الشخص ينبغي أو لا ينبغي أن يفضل أعضاء هذه المجموعة من خلال الاختيارات التي يجب أن يقوم بها. فعلى سبيل المثال، إذا كان عليه أن يعطي الأفضلية لمجموعته العرقية في اتخاذ قرارات عامة، فإن ذلك سوف يُرى بشكل صحيح كحالة محاباة مشبوهة للأقارب وليس مثالا لتفوق الفضيلة والمبادئ الأخلاقية. والواقع أنه، كما أن نكران الذات قد يكون جزءا من المبادئ الأخلاقية العامة، فيمكن الاحتجاج بأن الشخص ربما لابد أن يمنعه الحياء على وجه الخصوص من تفضيل أعضاء المجموعة المشتركة معه. ليس هناك فرضية تقول إن الاعتراف بالهوية أو توكيدها لابد بالضرورة أن يكون أرضية للتضامن في القرارات العملية، هذا لابد أن يكون بحاجة للمزيد من التفكير والدرس. والحق أن الاحتياج للتفكير سائد بصورة كلية في كل مرحلة من مراحل الأفكار والقرارات التي تعتمد على الهوية.

الهوية الجماعية وإمكان الاختيار

وأتحول الآن إلى بعض الاحتجاجات والادعاءات المعينة، بداية من الأولوية المزعومة لهوية المرء القائمة على الجماعة التي ينتمي إليها، وهي الأولوية التي كانت تحظي بتأييد قوي في الفلسفة الجماعية. وذلك الاتجاه في التفكير لا يعطي فقط الأولوية لأهمية الانتماء إلى إحدى المجموعات بعينها بدلا من مجموعة أخرى، ولكن غالبا ما ينزع لرؤية عضوية الجماعة كنوع من الامتداد لذات المرء نفسها [11]. وقد كان الأسلوب الفكري للنظرية الجماعية في حالة تصاعد على مدى العقود القليلة الماضية في التنظير الاجتماعي والسياسي والأخلاقي المعاصر، وحظي الدور المهيمن والإلزامي للهوية الاجتماعية على السلوك، بالإضافة إلى المعرفة، بالدراسة والتأييد على نطاق واسع [12].

وتفترض بعض الصيغ الفكرية للفلسفة الجماعية ـ على نحو صريح أو ضمني ـ أن هوية المرء المشتركة مع جماعته لابد أن تكون هي الهوية الرئيسية أو المهيمنة، (بل وربما الوحيدة التي لها أهمية). وهذه النتيجة

يمكن أن تكون مرتبطة - مرتبطة ولكنها منفصلة أو متميزة - بخطين بديلين للتفكير. يحتج أحد الخطين بأن الفرد ليس لديه وسيلة للوصول إلى المفاهيم المستقلة الأخرى حول الهوية والخاصة بالجماعة ولأساليب أخرى من التفكير حول الهوية. كما تفترض أن نشأته الاجتماعية المؤسسة بقوة على «الجماعة والثقافة» تحدد الأنماط العملية للتفكير والأخلاق المتاحة له. والخط الثاني للاحتجاج لا يتوقف على القيود الإدراكية، ولكن يصل إلى الادعاء بأن الهوية هي مسألة اكتشاف على أي حال، وأن الهوية الجماعية سوف يُعترف دائما بأنها ذات أهمية عليا في حالة إجراء أي مقارنات.

وعندما ننظر أولا في فرضية الحدود الصارمة للإدراك، نجد أنها تأخذ غالبا شكل إصرار قوي بصورة مدهشة. وفي بعض الصيغ الأكثر حماسا للفرضية يقال لنا إننا لا نستطيع أن نستشهد بأي معيار لسلوك عقلاني غير تلك المعايير المستمدة من الجماعة التي ينتمي إليها الشخص المعني. وأي إشارة إلى العقلانية ينتج عنها الرد السريع: «أي عقلانية؟» أو «عقلانية من؟» وهي أيضا لا تحاول فقط أن تبرهن أن شرح الأحكام الأخلاقية لشخص ما لابد أن يكون قائما على أساس قيم ومعايير الجماعة التي ينتمي إليها، ولكن أيضا على أن تلك الأحكام لا يمكن تقييمها أخلاقيًا إلا من خلال تلك القيم والمعايير التي تستلزم إنكار دعاوي المعايير المنافسة على جذب اهتمام الشخص. وقد ارتفع صوت صيغ متعددة لتلك الادعاءات واسعة التأثير ونالت تأييدا قويًا.

وقد كان هذا التناول يعني رفض معقولية تقييم - وربما حتى فهم - الأحكام المعيارية حول السلوك والأعراف عبر الثقافات والمجتمعات، وقد استخدم أحيانا لتقويض إمكانية حدوث تبادل وفهم جاد عبر الثقافات. وهذا الإقصاء يخدم أحيانا غرضا سياسيًا، على سبيل المثال، في الدفاع عن عادات وتقاليد معينة مثل مسألة عدم المساواة في الوضع الاجتماعي للمرأة، أو استخدام نماذج معينة من العقاب التقليدي يتنوع من بتر النساء إلى رجمهن بزعم الزنا. فهنا إصرار على تجزئة العالم الكبير إلى جزر صغيرة متباعدة ثقافيًا بعضها عن بعض.

وهذه المطالبات المتعلقة بالإدراك تستحق بالتأكيد نظرة فاحصة. وليس هناك شك في أن الجماعة أو الثقافة التي ينتمي لها الفرد يمكن أن يكون لها تأثيـر عظيم على الأسلوب الذي يرى به حالة أو يدرس قرارا. وفي أي ممارسة إيضاحية لابد أن يتم ملاحظة المعرفة المحلية والمعايير الإقليمية والقيم والتصورات الخاصة التي عادة ما تكون في جماعة معينة (١٣). والحالة التجريبية لهذا التعرف قوية بالتأكيد. ولكن هذا، وبأي وسيلة معقولة، يقوض أو يقيد إمكانية ودور الاختيار والتفكير حول الهوية. وهناك سببان محددان على الأقل لذلك حتى الآن.

الأول، على الرغم من أن مواقف ومعتقدات ثقافية أساسية معينة قد تؤثر في طبيعة تفكيرنا، فليس من الضروري أن تقرره كاملا. فهناك تأثيرات عديدة على تفكيرنا، ولسنا بحاجة لأن نفقد قدرتنا على وضع طرق أخرى من التفكير في الاعتبار فقط لأننا نتطابق مع مجموعة معينة، وقد تأثرنا بعضويتنا فيها. فالتأثير ليس مثل التصميم الكامل، وتبقى الاختيارات رغم وجود - وأهمية - التأثيرات الثقافية.

والسبب الثاني، أن ما يسمى بالثقافات ليس من الضروري أن يتضمن أي قائمة استثنائية محددة من المواقف والمعتقدات التي يمكن أن تصوغ تفكيرنا. والحق أن كثيرا من هذه «الثقافات» تحتوي على تنويعات داخلية جديرة بالاعتبار، ومواقف ومعتقدات مختلفة، ربما تكون مضمرة داخل الثقافة نفسها في صورتها العامة العريضة. وعلى سبيل المثال، تؤخذ التقاليد الهندية غالبا على أنها مرتبطة بصورة حميمة بالدين، والحق أنها كذلك من نواحٍ كثيرة، ورغم ذلك فإن اللغتين السنسكريتية والبالية تحتويان على الكثير من النصوص الإلحادية واللاأدرية أكثر من أي لغات أخرى: كاليونانية والرومانية والعبرية والعربية. وعندما قُدمت مختارات من المذاهب الفلسفية باللغة السنسكريتية في القرن الرابع في Sarvadarshanasamgraha (والترجمة الحرفية لهذا العنوان هي «مجموعة من كل الفلسفات»)، وعرض هذا النص ستة عشر فصلا تتعاطف بالترتيب مع ستة عشر موقفا مختلفا من القضايا الدينية (بداية بالإلحاد)، فإن الهدف كان تقديم ضروب ومواد للاختيار المطلع والمدرك، وليس الإشارة إلى عدم إدراك أي من مواقف الآخرين (١٤).

وبالطبع، ربما تتغير بالتأكيد قدرتنا على التفكير بوضوح وفقا للتعليم والموهبة، ولكننا نستطيع كبشر بالغين ومؤهلين أن نتشكك ونبدأ في تحدي ما تم تلقينه لنا إذا حصلنا على الفرصة المناسبة لفعل ذلك. وبينما قد لا تشجع ظروف معينة في بعض الأحيان شخصا على الانشغال بمثل هذا التشكك، فإن القدرة على الشك والسؤال ليست بعيدة عن منالنا.

والمغزى الذي يتضح دائما، بقدر كافٍ من المعقولية، هو أن أحدا لا يستطيع التفكير من فراغ. ولكن هذا لا يدل على أنه مهما كانت الارتباطات السابقة للفرد، فإن تلك الارتباطات لابد أن تبقى غير قابلة للتحدي والرفض مع ضمان ديمومتها. وليس البديل لوجهة نظر «الاكتشاف» هو اختيار من بين مواقف لا تقف في طريقها «عوائق» من أي هوية (مثلما يحاول بعض المجادلين الاجتماعيين أن يشيروا ضمنيًا إلى ذلك)، ولكن استمرار بقاء القدرة على عمل اختيارات حتى في أي موقف تقف في طريقه العوائق يتصادف أن يجد المرء نفسه فيه. إن الاختيارات لا تتطلب الوثب من الفراغ إلى مكان ما، ولكنها يمكن أن تؤدي إلى حركة من مكان إلى آخر.

الأولويات والعقل

أتحول الآن من المناقشة القائمة على القيود الإدراكية إلى السبب الآخر المحتمل للاعتماد على هويات ليست محل اختيار، أي المركزية المزعومة للاكتشاف في «معرفة من أنت». وكما شرح ميشيل ساندل، الباحث في النظريات السياسية ملقيا الضوء على هذا الادعاء (من بين مزاعم أخرى للجماعيين)، «ولا تصف الجماعة فقط ما يملكون كمواطنين للجماعة، ولكن أيضا ماذا يكونون، إنها ليست علاقة يختارونها (كما في عضوية تطوعية)، ولكنه ارتباط يكتشفونه، ليس مجرد خاصية، ولكنه عنصر أساسي من عناصر هويتهم» (١٥).

ومع ذلك، فإن إثراء الهوية لا يحتاج في الواقع أن يُستمد فقط من خلال اكتشاف الموضع الذي نجد عليه أنفسنا. فيمكن أيضا أن يكون مكتسبا ومستحقًا. وعندما فكر اللورد بيرون في الرحيل من اليونان ومفارقة الناس، الذين أصبح هذا الشخص إنجليزي الجوهر مشتركا معهم في الهوية بعمق، كان لديه سبب للتفجُّع:

يا فتاة أثينا، قبل أن نفترق
أعيدي إليّ، آه، أعيدي إليّ قلبي!

وقد أثْرَتْ هوية بيرون اليونانية المكتسبة حياته الخاصة إلى أقصى مدى، بينما أضافت أيضا بعض القوة لكفاح اليونان من أجل الاستقلال. إننا لسنا مسجونين في مواقعنا وانتماءاتنا المتلقاة بقدر ما يبدو في افتراضات المدافعين عن وجهة النظر القائلة باكتشاف الهوية.

ومع ذلك، ربما يكون أقوى سبب يدعو للشك في الرأي القائل بالاكتشاف هو أن لدينا أساليب مختلفة لتعريف أنفسنا حتى في مواقعنا المتلقاة. ورغم أن الإحساس بالانتماء إلى جماعة قوي بما يكفي في حالات عديدة، فإنه ليس بحاجة لأن يطمس - أو يسحق - الجمعيات والانتماءات الأخرى. ونحن نواجه هذه الاختيارات باستمرار (رغم أننا قد لا نقضي كل وقتنا في الربط بين الاختيارات التي نقوم بها في الواقع).

ولنتأمل على سبيل المثال قصيدة الشاعر الكاريبي ديريك والكوت «صرخة بعيدة من أفريقيا»، التي تقبض على التأثيرات المتباعدة بين جذوره التاريخية الإفريقية وولائه للغة الإنجليزية والثقافة الأدبية الملازمة لها (وهو انتماء قوي جدًا بالنسبة إلى والكوت):

إلى أين ألتفت، مُقسّما حتى الوريد؟
أنا الذي لعنت...
الضابط السكير للحكم البريطاني،
كيف أختار بين إفريقيا هذه...
واللغة الإنجليزية التي أحبها؟
أخون كليهما، أم أعيد إليهما ما منحاني؟
كيف أواجه مثل هذا الذبح وأكون باردا؟
كيف أستطيع أن أنصرف عن أفريقيا، وأعيش؟

لا يستطيع والكوت ببساطة «اكتشاف» ما هي هويته الحقيقية، عليه أن يقرر ما سوف يفعله وكيف - وإلى أي مدى - يفسح مكانا في حياته للولاءات المختلفة. لابد أن نواجه قضية الصراع، سواء كانت حقيقية أم متخيلة، ونسأل عن وقع انتمائنا لأولويات متباعدة واتصالات متشعبة. ولو كان والكوت يتساءل أي صراع هناك بين ارتباطه الذي لا ينفصم بأفريقيا، وحبه للغة الإنجليزية واستخدامه

لهذه اللغة (حقًا، استخدامه المدهش والبديع لتلك اللغة)، فإن ذلك يشير إلى قضايا أوسع ذات تأثيرات متباينة على حياة المرء. ووجود تأثيرات متنازعة كما هو صحيح في فرنسا أو أمريكا أو جنوب أفريقيا أو الهند، أو أي مكان آخر، فهو واضح أيضا في جزر الكاريبي موطن والكوت... وينبغي إدراك الجدية والخطورة الأساسية للتأثيرات المتباينة - من تاريخ وثقافة ولغة وسياسة ومهنة وعائلة وصداقات... إلخ - ينبغي إدراكها بشكل كافٍ، ولا يمكن لها أن تغرق جميعها داخل ترحيب استقطابي بالجماعة وحدها.

وليس المغزي الأساسي في هذه القضية هو ما إذا كان في الإمكان اختيار أي هوية أيًا كانت (فلسوف يكون ذلك ادعاء سخيفا وعبثيًا)، ولكن إذا ما كان لدينا بالفعل اختيارات بين الهويات البديلة أو مجموعة مركبة من الهويات، وربما الأهم لو كان لدينا الحرية الأساسية فيما يتعلق بأي أولوية نعطيها للهويات المختلفة التي قد نحوزها في وقت معا [١٦]. ولكي نتأمل تصويرا ناقشناه في الفصل السابق، قد يكون أحد الاختيارات لشخص ما مقيدا بالاعتراف بأنه، مثلا، يهودي، ولكنه لا يزال لديه أن يقرر مدى الأهمية التي ينبغي أن يوليها لتلك الهوية المعينة فوق الهويات الأخرى التي قد تكون لديه (والتي تتعلق على سبيل المثال بمعتقداته السياسية أو شعوره بالقومية أو التزاماته الإنسانية أو روابطه المهنية).

في الرواية البنغالية «جورا»، التي كتبها رابندرانات طاغور، والتي نشرت منذ قرن مضى، يختلف البطل الإشكالي - ويدعى أيضا «جورا» - عن معظم أصدقائه وعائلته في البنغال الحضرية في الدفاع بقوة عن العادات والتقاليد الهندوسية القديمة، وهو شخص محافظ وشديد التدين. ومع ذلك، يضع طاغور البطل جورا في حالة ارتباك وتشوش كبيرة مع اقتراب القصة من نهايتها عندما تخبره من يفترض أنها أمه أن عائلة هندية تبنته طفلا صغيرا بعد مقتل والديه الأيرلنديين على أيدي جنود هنود متمردين في العصيان الشرس المناهض للبريطانيين عام ١٨٥٧ (واسم جورا يعني: «أشقر»، ومن المفترض أن ملامحه غير المعتادة لفتت الانتباه، ولكن دون تشخيص واضح). في ضربة واحدة، يقوض طاغور النزعة المحافظة المجاهدة لدى جورا، حيث يجد كل أبواب المعابد التقليدية مغلقة أمامه - باعتباره «أجنبي بالمولد» - وشكرا للنظرة المحافظية الضيقة التي كان هو نفسه يدافع عنها.

نحن نكتشف أشياء كثيرة عن أنفسنا حتى مع احتمال ألا تكون هذه الأشياء أساسية، مثل تلك التي كان لابد أن يواجهها جيري. ولكن إدراك هذا ليس مماثلا لجعل الهوية مجرد مسألة اكتشاف. فحتى عندما يكتشف الشخص شيئا ما مهمًا عن نفسه، فلا تزال هناك قضايا اختيار لابد من مواجهتها. وكان على جيري أن يتساءل عما إذا كان لابد أن يستمر في دفاعه عن النزعة المحافظة الهندوسية (على الرغم من أن ذلك الآن سيكون من مسافة لا يمكن تخطيها) أو يرى نفسه كشيء آخر. يفتخر جيري في النهاية بمساعدة صديقاته أن يرى نفسه كمجرد إنسان، يشعر بأن الهند هي وطنه، ليس محدودا بدين أو طائفة أو طبقة أو لون بشرة. الخيارات مهمة لابد أن تتم حتى عندما تحدث اكتشافات حاسمة. فالهوية ليست مجرد مصير محتوم لا مهرب منه.

3

العزل الحضاري

كان موضوع «صراع الحضارات» موضوعا منتشرا بالفعل قبل أن تضاف الأحداث المرعبة ليوم ١١ سبتمبر إلى ما في العالم من صراعات وريبة. لكن هذه الأحداث المرعبة أدت إلى تضخيم هائل للاهتمام الجاري بما يسمى صراع الحضارات. والواقع أن ذلك أغرى كثيرا من المعلقين المؤثرين برؤية صلة مباشرة بين ملاحظات الصراعات الكوكبية ونظريات المواجهات الحضارية. وكان هناك اهتمام كبير بنظرية الصراع الحضاري، وظهر بشكل قوي على وجه الخصوص في كتاب صمويل هنتنغتون المشهور [1]، وكثر الحديث خصوصا عن نظرية الصراع بين الحضارتين «الغربية» و«الإسلامية».

هناك مشكلتان منفصلتان لنظرية الصراع الحضاري. الأولى، وهي التي قد تكون جوهرية أكثر، تتعلق بأهمية تصنيف الناس وفقا للحضارات المزعوم انتماؤهم إليها، وقابلية هذا التصنيف للبقاء. وتظهر هذه القضية قبل ظهور معضلات النظرة التي تعتبر أن الناس الموضوعين

«إن العالم الغربي لا يمتلك حقوق ملكية الأفكار الديموقراطية، فبينما الأشكال الدستورية المعصرية من الديموقراطية جديدة نسبيا في كل مكان، فإن تجليات الديموقراطية في شكل المشاركة والمناقشة العامة قد انتشرت عبر العالم»

المؤلف

بهذه الطريقة داخل صناديق حضارية لابد ـ بشكل ما ـ أن يكونوا خصوما، والحضارات التي ينتمون إليها معادية بعضها لبعض. وتكمن وراء نظرية الصراع الحضاري فكرة أكثر تعميما بكثير عن إمكان رؤية الناس بشكل أساسي بصفتهم ينتمون إلى حضارة واحدة أو أخرى. ويمكن رؤية العلاقات بين أفراد مختلفين في العالم، في هذه النظرية الاختزالية، كعلاقات بين الحضارات المعنية المزعوم انتماؤهم إليها.

وكما سبقت المناقشة في الفصل الأول، فإن الرؤية المسبقة لأي شخص باعتباره عضوا في حضارة ما – (على سبيل المثال، في تصنيف هنتنغتون، كعضو في «العالم الغربي»، أو «العالم الإسلامي»، أو «العالم الهندوسي»، أو «العالم البوذي») ـ هذه الرؤية تختصر الناس إلى هذا البُعد الواحد. ومن ثم، فإن القصور في نظرية الصراع يبدأ حتى قبل أن نصل إلى نقطة السؤال عما إذا كانت الحضارات المتباينة (التي يُقسم سكان العالم بينها بدقة) لابد بالضرورة ـ أو حتى نمطيا ـ أن تتصارع. ومهما كانت الإجابة التي نضعها عن هذا السؤال، حتى لو تابعنا السؤال بهذه الطريقة الحصرية الضيقة، فإننا ضمنيا نعطي مصداقية للزعم بالأهمية الفريدة لذلك التصنيف الواحد فوق كل الطرق الأخرى التي يمكن بها تصنيف الناس في هذا العالم.

والحق أنه حتى «معارضو» نظرية «الصراع الحضاري»، يمكن، في الواقع، أن يساهموا في دعم الأساس الفكري لها إذا بدأوا بقبول التصنيف الأحادي نفسه لسكان العالم. إن الإيمان الدافئ المتعاطف بوجود نية طيبة أساسا بين الناس الذين ينتمون إلى حضارات منفصلة هو بالطبع مختلف تماما عن التشاؤم البارد القاسي لمن لا يرون إلا الصراع والعراك بينهم. لكن كلتا المقاربتين تشترك في الاقتناع الاختزالي نفسه بأن البشر في كل مكان من العالم يمكن فهمهم وتصنيفهم مسبقا وفق الحضارات المنفصلة التي ينتمون إليها. والنظرة نفسها الشاحبة للعالم المقسم داخل صناديق الحضارات تتشارك فيها كلتا المجموعتين من المفكرين، الدافئة والباردة.

وعلى سبيل المثال، في الخلاف بين التعميم الفادح والبذيء بأن أعضاء الحضارة الإسلامية لهم ثقافة قتالية عدوانية، من السهل بما يكفي أن نحتج بأنهم في الواقع يشتركون في ثقافة تتسم بالسلام وحسن النية. ولكن هذا ببساطة يستبدل أحد الأنماط بنمط آخر، وعلاوة على ذلك، فإنه يعني قبول

فرضية ضمنية بأن الناس الذين هم مسلمو الديانة يمكن أساسا أن يكونوا متشابهين بطرق أخرى أيضا. وبمعزل عن كل الصعوبات في تحديد التصنيفات الحضارية كوحدات منفصلة وتفاضلية (وسوف نتحدث عن هذا أكثر)، فإن المجادلات على كلا الجانبين تعاني، في هذه الحالة، من إيمان مشترك بفرضية أن رؤية الناس حصريا، أو أساسا، وفقا لحضارات قائمة على الأديان التي يستجيبون لانتمائهم إليها، هي طريقة جيدة لفهم الكائنات البشرية. إن التقسيم الحضاري ظاهرة منتشر إقحامها في التحليل الاجتماعي، وتخنق الطرق الأخرى الأكثر ثراء في رؤية الناس. وهذه الطريقة تضع أسس إساءة فهم كل إنسان تقريبا في العالم، حتى قبل أن تستطرد إلى دق طبول الصراع الحضاري.

الرؤى الأحادية ومظهر العمق

لو كانت الحضارات المتصارعة نظرية متميزة الضخامة حول الصراعات، فهناك ادعاءات أقل، ولكنها مؤثرة أيضا، ترجع تباينات الثقافات والهويات إلى الصراعات وغزارة الفظاعات التي نراها في أجزاء مختلفة من العالم اليوم. وبدلا من تقسيم خطير هائل يفصل سكان العالم إلى حضارات متبارية، كما في عالم هنتنغتون المتخيل، فإن التنويعات الأقل لهذا التناول ترى السكان المحليين منقسمين إلى جماعات متصارعة، لها ثقافات متشعبة وتواريخ متباينة، تميل بطريقة «طبيعية» تقريبا، إلى توليد العداوة بعضها تجاه بعض. ومن ثم فإن صراعات الهوتو والتوتسي، والصرب والألبان، والتاميل والسريلانكيين، على سبيل المثال، يمكن إعادة تفسيرها بمفردات تاريخية متغطرسة، ترى في هذه الصراعات شيئا أكبر كثيرا من دناءة وخسة وجور السياسات المعاصرة.

وفي هذه الحالة سوف تُفسر الصراعات الحديثة، التي لا يمكن تحليلها تحليلا كافيا من دون الدخول في الأحداث والآليات المعاصرة، باعتبارها ضغائن قديمة يُزعم أنها تضع لاعبيها اليوم في أدوار محتمة قضاء وقدرا في مسرحية مزعومة للأسلاف. ونتيجة لذلك، فإن المقاربة «الحضارية» للصراعات المعاصرة (في صيغتيها الأكبر أو الأقل) تقوم بدور حاجز فكري رئيس أمام التركيز بشكل أوفى على السياسات السائدة، وأمام بحث عمليات وديناميات الدوافع المعاصرة للعنف.

ليس من الصعب أن نفهم لماذا يعجب الكثيرون بالمقاربة الحضارية المهيبة إلى هذه الدرجة. فهي تستحضر ثراء التاريخ، ومظهر العمق والثقل للتحليل الثقافي، كما أنها تسعى إلى التعمق بطريقة تجعل التحليل السياسي المباشر لـ «هنا والآن» - والذي يُرى شيئا عاديا ودنيويا - يبدو غير كافٍ. وتفنيدي للتناول الحضاري لا يعني أنني لا أرى إغواءاته الفكرية.

والواقع أن ذلك ذكّرني بحدث جرى منذ خمسين عاما، مباشرة بعد وصولي إلى إنجلترا لأول مرة قادما من الهند كطالب في جامعة كمبريدج. أحد الطلبة الطيبين من زملائي، الذي كان قد حاز بالفعل شهرة بتحليلاته السياسية المتبصرة، أخذني لرؤية فيلم يعرض منذ وقت قريب هو فيلم Rear Window «النافذة الخلفية»، حيث وجدت مصورا ماكرا، ولكنه مقعد، يلعب دوره جيمس ستيوارت، يراقب أحداثا مثيرة للريبة في البيت المقابل. ومثل جيمس ستيوارت، أنا أيضا بطريقتي الساذجة، أصبحت مقتنعا بأنه ربما تكون جريمة بشعة قد ارتكبت في الشقة التي يمكن رؤيتها من النافذة الخلفية.

لكن رفيقي التنظيري شرح لي (من بين همسات معترضة من المتفرجين المجاورين يطلبون منه السكوت) ثقته بأنه ليست هناك جريمة على الإطلاق، وأنني سرعان ما سوف أكتشف أن الفيلم كله ليس إلا إدانة خطيرة للمكارثية في أمريكا، التي شجعت كل فرد على مراقبة أنشطة الناس الآخرين بكثير من الارتياب. وأدلى إليّ، أنا الطالب المبتدئ القادم من العالم الثالث، بالمعلومة التالية: «إنه نقد عنيف للثقافة الأمريكية المتنامية بالتجسس على شؤون الغير». كنت مستعدا أن أرى أن مثل هذا النقد يمكن أن يخرج فيلما قويا للغاية، لكني ظللت أتساءل إذا ما كان الفيلم الذي نشاهده كذلك بالفعل. وفي ما بعد، أتذكر أنني كان عليّ أن أقوم بصنع كوب من القهوة القوية لدليلي خائب الرجاء إلى الثقافة الغربية، لأحاول إقناعه بضحالة وتفاهة العالم الذي يحصل فيه القاتل على قصاصه الدنيوي. والسؤال الذي ينبغي توجيهه بالمثل هو هل نحن في العالم الذي نعيش فيه نشاهد صراعا عظيما للحضارات أم شيئا أكثر بساطة واعتيادية والذي يبدو بالنسبة إلى الساعين إلى العمق والتعمق عن عزم وتصميم وكأنه صراع حضاري؟

ومع ذلك، فالعمق الذي يسعى إليه التحليل الحضاري ليس مقصورا على الطريق المتعالي للتحليل الفكري. فمن بعض النواحي، يعكس التحليل الحضاري، ويضخِم، المعتقدات الشائعة التي تزدهر، ليس بالضرورة في الدوائر الفكرية. إن

استحضار، مثلا، القيم «الغربية» ضد ما يؤمن به «هؤلاء الآخرون» أمر شائع إلى حد ما في المناقشات العامة، وتنتج منه عناوين كبيرة في الصحف الرخيصة العامة، وكذلك يعمل له حساب في الخطاب السياسي والخطابة المعادية للمهاجرين. في أعقاب ١١ سبتمبر، جاء تنميط المسلمين غالبا من أناس ليسوا من كبار المتخصصين في الموضوع، إن كان لي أن أحكم. لكن نظريات الصراع الحضاري قدمت دائما أسسا مزعومة معقدة للمعتقدات العامة الفجة والرديئة. إن تعهد نظرية ورعايتها يمكن أن يدعم تعصبا أعمى صريحا.

معضلتان في التفسيرات الحضارية

إذن فما معضلات شرح أحداث العالم المعاصر باستحضار الفئات الحضارية؟ ربما يكمن الضعف الأساسي لهذه المقاربة، كما سبقت الإشارة في الفصل الأول، في استخدامها صيغة طموحة بشكل خاص من وهم التفرد. ولابد أن نضيف إلى ذلك معضلة أخرى: الفجاجة التي يجري تشخيص حضارات العالم بها، عندما تؤخذ على أن تجانسها (الداخلي) وعزلتها (بعضها عن بعض)، كلاهما أكثر بكثير مما يظهر من التحليل المدقق للماضي والحاضر.

يعتمد وهم التفرد على افتراض مسبق بأن أي شخص لا يُرى كفرد له انتماءات عديدة، أو كشخص ينتمي إلى جماعات متعددة مختلفة، ولكن باعتباره فقط عضوا في جماعة واحدة معينة، هي التي تعطيه هوية مهمة فريدة. والاعتقاد الضمني في القوة المسيطرة لتصنيف منفرد ليس فقط أمرا فجا كنوع من الوصف والتكهن، لكنه أيضا مواجهة وتحدٍ هائلان في الشكل والمضمون. فالنظرة التقسيمية المتفردة لسكان العالم لا تتعارض فقط مع الاعتقاد قديم العهد بأن «الناس متماثلون في كل مكان من العالم»، لكنه أيضا يتعارض مع الفهم المهم والواعي بأننا مختلفون بطرق كثيرة متنوعة. واختلافاتنا لا تتمثل في بُعد واحد فقط.

وإدراك أن كلا منا يمكنه، بالفعل، أن يمتلك هويات متعددة مختلفة، تتعلق بجماعات مختلفة ومهمة ننتمي إليها جميعا في الوقت نفسه يبدو بالنسبة إلى البعض فكرة معقدة إلى حد ما. ولكن، كما سبقت المناقشة في الفصل السابق، هذا تعريف عادي جدا وأساسي. ففي حياتنا العادية نرى أنفسنا كأعضاء لمجموعات متنوعة ننتمي إليها جميعا. وحقيقة أن يكون جنس إنسان ما امرأة

لا يتعارض مع كونها نباتية، وذلك لا يقف ضد كونها تعمل بالمحاماة، والذي لا يمنعها من أن تكون محبة لموسيقى الجاز، أو أن تكون ثنائية الجنس، أو مدافعة عن حقوق المثليين. أي شخص هو عضو في جماعات مختلفة متعددة (ومن دون أن يكون ذلك تناقضا بأي شكل من الأشكال)، وكل من هذه الهويات الجمعية، التي ينتمي إليها جميعا هذا الشخص، تعطيه أو تعطيها هوية ذات طاقة احتمالية من الممكن أن تجعله - اعتمادا على السياق - شخصا مهما بالفعل.

لقد ناقشنا التأثيرات البشعة للتصنيفات الفجة والمنفردة قبلا، وسوف نتحدث المزيد عنها في الفصول التالية. إن الضعف المفهومي لمحاولة الوصول إلى فهم أحادي للناس في هذا العالم، من خلال وضع فواصل حضارية، ليس فقط ضد إنسانيتنا المشتركة، ولكنه أيضا يقوض الهويات المتنوعة التي نتمتع بها جميعا، والتي لا تضعنا في مواجهة بعضنا البعض على جانبي خط شديد الصرامة من العزل العنصري. فإساءة الوصف، وخطأ التصور والإدراك يمكن أن يجعلا العالم أكثر هشاشة مما هو بالفعل.

وبالإضافة إلى الاعتماد غير المقبول على فرضية التصنيف المنفرد، تعاني المقاربة الحضارية أيضا تجاهل التنوعات داخل كل حضارة معروفة، كما تعاني إغفال العلاقات المتبادلة الممتدة بين الحضارات المختلفة. إن الفقر الوصفي لهذه المقاربة يتجاوز اعتمادها المعيب على الانفرادية.

رؤية الهند كحضارة هندوسية

ودعوني أصور القضية بتأمل الطريقة التي عومل بها بلدي، الهند، بهذا النظام التصنيفي [٢]. إن بيان هنتنغتون التفسيري لصراع الحضارات المزعوم عندما يصف الهند بأنها "حضارة هندوسية"، لابد أن يقلل من قيمة واقع أن الهند بها من المسلمين أكثر من أي بلد آخر في العالم باستثناء إندونيسيا، وباكستان بهامش ضعيف للغاية. وعلى رغم أن الهند قد لا توضع داخل التعريف الاعتباطي لـ «العالم الإسلامي»، لكن لا يزال الواقع أن الهند (التي تضم ١٤٥ مليون مسلم، أكثر من كل سكان بريطانيا وفرنسا مجتمعين) بها مسلمون أكثر كثيرا من أي بلد آخر داخل تعريف هنتنغتون لـ «العالم الإسلامي». كما أنه من المستحيل أن نفكر في حضارة الهند المعاصرة من دون ملاحظة الأدوار الرئيسة للمسلمين في تاريخ البلاد.

والواقع أنه سيكون من العبث أن نحاول الوصول إلى فهم طبيعة واتساع ما أنتجته وتنتجه الهند من فن وأدب وموسيقي وسينما، أو حتى طعام، من دون رؤية مدى المساهمات التي تأتي من كل من الهندوس والمسلمين بطريقة متداخلة تماما [٣]. وأيضا، التفاعلات في الحياة اليومية، أو في الأنشطة الثقافية، ليست منفصلة على أساس طائفي. وبينما يمكننا، على سبيل المثال، أن نقارن بين أسلوب رافي شانكار، عازف السيتار الرائع، وأسلوب على أكبر خان، العازف العظيم على آلة السارود، على أساس مدى إتقان وسيطرة كل منهما على القوالب المختلفة للموسيقى الكلاسيكية الهندية، فلن يُنظر إليهما خاصة كـ «موسيقي هندوسي» أو «موسيقي مسلم»، بالترتيب (على رغم واقع أن شانكار هندوسي، وخان مسلم). وينطبق الشيء نفسه على حقول أخرى للإبداع الثقافي، ويتضمن ذلك بولي وود (*) ـ ذلك الحقل العظيم من الثقافة الهندية الجماهيرية واسعة الانتشار ـ حيث هناك كثير من الممثلين والممثلات الكبار، وكذلك المخرجون، الذين يأتون من أصول مسلمة (مع آخرين من أصول غير مسلمة)، ويتمتعون بحب عظيم من جمهور يتكون ٨٠ في المائة منه من الهندوس.

بالإضافة إلى ذلك، ليس المسلمون هم الجماعة الوحيدة غير الهندوسية بين الشعب الهندي. فالسيخ لهم وجود كبير، وكذلك اليانيون (**). والهند ليست البلد الذي نشأت فيه أصول البوذية؛ وكانت البوذية هي الديانة السائدة في الهند لأكثر من ألف عام، وكان الصينيون يشيرون إلى الهند غالبا باعتبارها «المملكة البوذية». وقد ازدهرت المدارس الفكرية اللاأدرية والإلحادية ـ كارفاكا ولوكاياتا ـ في الهند منذ القرن السادس ق.م. على الأقل حتى يومنا هذا. وكانت الهند تضم جاليات مسيحية كبيرة منذ القرن الرابع الميلادي، قبل مائتي عام من وجود أي جماعات مسيحية أساسا في بريطانيا. وجاء اليهود إلى الهند بعد سقوط القدس بوقت قصير، وجاء البارسيون (***) منذ القرن الثامن.

(*) السيتار آلة هندية شبيهة بالعود، والسارود آلة متطورة عن الربابة، وبولي وود: مدينة الإنتاج السينمائي في الهند [المترجمة].

(**) أتباع الديانة اليانية، وهي ديانة وفلسفة هندية قديمة [المترجمة].

(***) أتباع الديانة الزرادشتية في الهند، يسمون بالبارسيين [المترجمة].

من الواضح أن تصنيف هنتنغتون للهند باعتبارها «حضارة هندوسية» يحمل العديد من المشكلات الوصفية. كما أنه أيضا قابل للاشتعال سياسيا. وهو يميل إلى إضافة مصداقية خادعة على التشويه الفائق للتاريخ والتلاعب بالحقائق الحاضرة، التي جعلت السياسيين الطائفيين الهندوس يحاولون تبوؤ مظهر بطولي بمحاولة الترقية من منظور رؤية الهند كـ «حضارة هندوسية». والواقع أن العديد من قادة حركة «الهندوتفا» السياسية النشطة يقتبسون كثيرا من أقوال هنتنغتون، وهو أمر لا يثير الدهشة إذا نظرنا إلى التشابه بين رؤيته للهند «كحضارة هندوسية» وإعلاء «رؤية هندوسية» للهند التي يعتز بها زعماء حركة الهندوتفا السياسية بشدة.

وبالمناسبة، في الانتخابات العامة التي أقيمت في الهند في ربيع ٢٠٠٤، عانى التحالف الذي يقوده حزب النشطاء الهندوس من هزيمة ثقيلة، مع انقلاب شامل في الهيئة السياسية. فبالإضافة إلى انتخاب رئيس مسلم على رأس جمهورية الهند العلمانية، هناك الآن رئيس وزراء من السيخ، ورئيس مسيحي للحزب الحاكم (وهذه نتيجة ليست سيئة بالنسبة إلى أكبر جمهور من الناخبين الديموقراطيين في العالم، وأكثر من ٨٠ في المائة منه من الهندوس). ومع ذلك، فإن التهديد الذي يمثله تجدد الإعلاء من شأن المفهوم الطائفي الهندوسي للهند موجود دائما. وعلى رغم أن الأحزاب السياسية التي تلتزم بنظرة هندوسية إلى الهند قد حصلت على أقل بكثير من رُبع أصوات الناخبين (ونسبة أقل من الهندوس)، فإن المحاولات السياسية لرؤية الهند كـ «حضارة هندوسية» لن تخبو بسهولة. إن التشخيص التبسيطي للهند على أساس خط مصطنع من الديانات المنفردة يظل قابلا للانفجار سياسيا، بالإضافة إلى ما به من خلل وصفي.

حول التفرد المزعوم للقيم الغربية

ربما يكون تصوير الهند كحضارة هندوسية خطأ فجا، لكن هناك فجاجة من نوع أو آخر قائمة في تصنيف الحضارات الأخرى أيضا. ولنتأمل ما يسمى بـ «الحضارة الغربية». الواقع أن أبطال «صراع الحضارات»، يتفقون مع الاعتقاد في العمق المتفرد لهذا الخط التقسيمي الأحادي، ويميلون إلى رؤية التسامح كملمح خاص ودائم للحضارة الغربية، يمتد كثيرا في ماضي التاريخ.

والحق أن هذا يُنظر إليه كأحد الأوجه المهمة لصراع القيم الذي يدعم صراع الحضارات المفترض. يصر هنتفتون على أن «الغرب كان غربيا منذ زمن طويل قبل العصر الحاضر»[٤]. وهو يستشهد (بين الملامح الخاصة المزعومة الأخرى مثل «التعددية الاجتماعية») بـ «حس بالفردية وتقاليد الحقوق والحريات الفردية الفريدة بين المجتمعات المتمدنة».

وعلى الرغم من تزايد انتشار هذه الطريقة في النظر إلى التقسيمات الحضارية فإنها ليست في الواقع متجذرة في التحليلات الثقافية التقليدية في الغرب كما يُفترض أحيانا. وعلى سبيل المثال، فإن تشخيص الثقافة الغربية في عالم من الثقافات الأخرى - المختلفة جدا - التي قدمها أوزوالد شبنغلر(*) (في كتابه الواسع التأثير The Decline of the West اضمحلال الغرب)، أفرد مساحة كبيرة للتنافرات داخل كل ثقافة وللتشابهات التي يمكن رؤيتها بوضوح بين الثقافات. وفي الواقع أن شبنغلر احتج بأن: «ليس ثمة شيء محال في فكرة جلوس سقراط أو أبيقور، وخاصة ديوجين، على ضفاف الغانج، بينما لو دخل ديوجين أي مدينة غربية كبيرة فلن يُنظر إليه سوى باعتباره شخصا أبله لا أهمية له»[٥].

والحق أن فرضية هنتنفتون من الصعب دعمها تجريبيا. فالتسامح والحرية هما بكل تأكيد من بين الإنجازات المهمة لأوروبا المعاصرة (بصرف النظر عن بعض الانحرافات مثل ألمانيا النازية، أو الحكم الجائر للإمبراطوريات البريطانية أو الفرنسية أو البرتغالية في آسيا وأفريقيا). ولكن رؤية خط متفرد للتقسيم التاريخي هناك - يرجع إلى ماض أبعد من الألفية الأخيرة - هي فكرة شديدة التوهم. إن إعلاء قيمة الحرية السياسية والتسامح الديني، في أشكالهما المعاصرة المتكاملة، لم يكن ملمحا تاريخيا قديما لأي بلد أو حضارة في العالم. لم يكن أفلاطون وتوما الأكويني أقل فاشية في تفكيرهما من كونفوشيوس. ولا يعني هذا إنكار أن هناك أبطالا للتسامح في الفكر الأوروبي الكلاسيكي، ولكن حتى لو أخذ هذا على أنه يعطي الفضل لكل العالم الغربي (منذ قدماء الإغريق والرومان إلى الفايكنغ والقوطيين الشرقيين)، فإن هناك أمثلة مشابهة في الثقافات الأخرى أيضا.

(*) Oswald Spengler (1880-1936)، مؤرخ وفيلسوف ألماني [المترجمة].

وعلى سبيل المثال، الإمبراطور الهندي أشوكا كان مخلصا لإعلاء قيمة التسامح الديني وأنواع أخرى من التسامح في القرن الثالث ق.م (محتجا بأن «الطوائف الأخرى من الناس كلها تستحق الاحترام لسبب أو لآخر»)، وهو بكل تأكيد من بين أقدم الدفاعات السياسية عن التسامح في أي مكان. والفيلم الهندي الحديث أشوكا (وبالمناسبة هو من صنع مخرج مسلم)، قد يكون، أو لا يكون، دقيقا في كل تفاصيله (هناك على سبيل المثال، استخدام مفيظ لغرام بولي وود بالغناء، والرومانسيات، والرقص بملابس مقتصد فيها)، ولكنه يبين عن حق أهمية أفكار أشوكا حول العلمانية والتسامح منذ ٢٣٠٠ عام مضى، واستمرار تأثيرها على الهند في يومنا هذا. وعندما كان إمبراطور هندي آخر فيما بعد، وهو أكبر، المغولي العظيم، يحاول إصدار بيانات مماثلة حول التسامح الديني في أكرا منذ تسعينيات القرن السادس عشر فصاعدا (مثل قوله «لا ينبغي التدخل في شؤون أحد بسبب الدين، وأي شخص مسموح له أن ينضم إلى الدين الذي يروقه») - في الوقت نفسه كانت محاكم التفتيش في أسوأ عصورها في أوروبا، وكان المهرطقون لا يزالون يقتلون حرقا.

الجذور العالمية للديموقراطية

وبالطريقة نفسها، غالبا ما ينظر إلى الديموقراطية باعتبارها جوهريا فكرة غربية، غريبة على العالم غير الغربي. لقي هذا التبسيط الحضاري بعض التشجيع أخيرا بسبب الصعوبة التي يلقاها التحالف بقيادة الولايات المتحدة في ترسيخ نظام ديموقراطي للحكم في العراق. ولكن، هناك فقدان حقيقي للوضوح عندما لا يلقى اللوم عن الصعوبات في عراق ما بعد التدخل العسكري على الطبيعة الغربية للتدخل العسكري الذي اتخذ بتهور بناء على معلومات منقوصة وقلة تأمل وتفكير، وبدلا من ذلك يلقى اللوم على نظرة متوهمة بأن الديموقراطية لا تناسب العراق، أو أبناء الشرق الأوسط، أو الثقافات غير الغربية. إنني أؤكد أن هذه طريقة خاطئة تماما في محاولة فهم المشاكل التي نواجهها اليوم - في الشرق الأوسط أو أي مكان آخر.

عبر كثيرون عن شكوكهم في أن البلدان الغربية يمكنها «فرض» الديموقراطية على العراق، أو على أي بلد آخر. ولكن، وضع القضية بهذه الطريقة - بالتركيز على فكرة «الفرض» - توحي بتملك الاعتقاد أن

الديموقراطية تخص الغرب، واعتياد أنها فكرة «غربية» في الجوهر نشأت وازدهرت فقط في الغرب. وهذه طريقة شديدة التضليل لفهم التاريخ والمشاهد المعاصرة للديموقراطية.

وليس ثمة شك على الإطلاق، بالطبع، في أن المفاهيم المعاصرة للديموقراطية والتفكير العام قد تأثرت بعمق بالتحليلات والخبرات الأوروبية والأمريكية على مدى القرون القليلة الماضية، خاصة بالقوى الفكرية للتنوير الأوروبي (بما يشمل مساهمات منظرين للديموقراطية مثل مركيز دي كوندورسيه، وجيمس ماديسون، وأليكسيس دي توكفيل، وجون ستيوارت مل). ولكن استكمال ذلك استقرائيا، على البيانات الثابتة، إلى ماض أبعد من تلك التجارب الحديثة نسبيا بهدف وضع فجوة أساسية وطويلة العهد بين الغرب وغير الغرب، ستكون نتيجته تاريخا شديد الغرابة.

وعلى عكس التاريخ الفضفاض لإعادة تعريف الماضي طويل العهد على أساس تجارب قصيرة المدى، هناك خط بديل - أكثر طموحا تاريخيا - للتأمل الذي يركز بشكل خاص على الإغريق القدامى. إن الاعتقاد بالطبيعة «الغربية» المزعومة للديموقراطية تتصل غالبا بممارسة التصويت والانتخابات في بلاد الإغريق، خاصة في أثينا. إن الريادة في اليونان القديمة كانت ضخمة حقا، ولكن القفزة من اليونان القديمة إلى فرضية الطبيعة «الغربية» أو «الأوروبية» المزعومة للديموقراطية أمر مربك ويغيض لثلاثة أسباب منفصلة على الأقل.

أولا، هناك اعتباطية تصنيفية في تعريف الحضارات بتعبيرات عنصرية إلى حد كبير. فبهذه الطريقة للنظر إلى التصنيفات الحضارية، ليس ثمة صعوبة في اعتبار أحفاد القوطيين والقوطيين الشرقيين، مثلا، ورثة حقيقيين للتقاليد الإغريقية (قيل لنا: «إنهم كل الأوروبيين»). لكن هناك نفورا كبيرا وكراهية لملاحظة أن الصلات الفكرية الإغريقية كانت مع الحضارات القديمة الأخرى إلى الشرق أو الجنوب من اليونان، على رغم أن الإغريق القدامى كانوا أنفسهم أعظم اهتماما بتلك الحضارات، وهو ما يظهر في اهتمامهم بتبادل الحوار مع الحضارات القديمة الإيرانية أو الهندية أو المصرية (وليس في تبادل «الدردشة» مع القوطيين الشرقيين القدامى).

والأمر الثاني يختص بتتبع تجربة الإغريق الأوائل. فبينما من المؤكد أن أثينا كانت رائدة في بدء عملية الاقتراع، فهناك كثير من الحكومات الإقليمية التي سارت في هذا السبيل في القرون التالية. وليس ثمة ما يشير إلى أن تجربة

الإغريق في الحكم الانتخابي كانت له تأثيرات مباشرة على البلاد الواقعة غرب اليونان وروما، مثلا، ما هو معروف الآن بفرنسا أو ألمانيا أو بريطانيا. وعلى العكس، بعض المدن المعاصرة في آسيا ـ في إيران، وبلخ، والهند ـ ضمت عناصر من الديموقراطية في الحكم بالمجالس البلدية في القرون التالية لازدهار الديموقراطية الأثينية. وعلى سبيل المثال، مدينة سوسة في جنوب غرب إيران، تمتعت بمجلس منتخب، وبرلمان شعبي، وحكام كان يرشحهم المجلس وينتخبهم البرلمان.

ثالثا، الديموقراطية ليست فقط عملية التصويت والاقتراع، لكنها أيضا التشاور والتفكير بين الناس عامة، ما يسمى غالبا ـ بتعبير قديم العهد ـ «الحكم بالمناقشة». وبينما ازدهر التشاور والتفكير الشعبي في اليونان القديمة، فقد ازدهر أيضا في العديد من الحضارات القديمة ـ أحيانا بدرجة مذهلة. وعلى سبيل المثال، بعض اللقاءات العامة المفتوحة المبكرة كان هدفها بخاصة حل النزاعات بين وجهات نظر مختلفة حدثت في الهند في ما يسمى المجالس البوذية، حيث كان المتمسكون بوجهات نظر مختلفة يجتمعون معا للتناقش في خلافاتهم. والإمبراطور أشوكا، الذي أشرنا إليه من قبل، والذي استضاف المجلس البوذي الثالث ـ وأكبر المجالس ـ في القرن الثالث ق.م في المدينة التي كانت في ذلك الوقت عاصمة الهند، فاتاليبوترا (وهي الآن باتنا)، حاول أيضا وضع قواعد ما يعتبر أقدم صيغ الأحكام ونشرها من أجل النقاش العام (نوع من الصيغة المبكرة من كتاب القرن التاسع عشر Robert's rules of order قواعد روبرت للإجراءات) (*).

وتقاليد النقاش العام يمكن أن نجدها في كل مكان من العالم. ولنأخذ مثالا تاريخيا آخر، في اليابان في القرن السابع الميلادي، الأمير البوذي شوتوكو، والذي كان وصيا على عرش أمه الإمبراطورة سويكو، أصر في «دستور السبع عشرة فقرة» والذي أعلن في عام ٦٠٤ ميلادية: «القرارات حول الأمور المهمة ينبغي ألا يقررها شخص واحد وحده. بل ينبغي أن يناقشها كثيرون». وهذا بالمناسبة قبل ستمائة عام من توقيع الماغنا كارتا (**) في القرن الثالث عشر. واستمر الدستور الياباني المكون من سبع عشرة فقرة

(*) كتاب يحتوي قواعد الإجراءات المستخدمة في المجالس الشورية، وهو واسع الاستخدام في الولايات المتحدة، جمعه قائد في جيش الولايات المتحدة في ذلك الوقت هو هنري مارتين روبرت، ونشره في ١٨٧٦ [المترجمة].

(**) Magna Carta : الميثاق الأعظم، الدستور العظيم للحريات، كانت وثيقة حقوق صدرت في ١٢١٥، إبان حكم الملك جون، التي فيها تنازل الملك عن بعض حقوقه، وأقر باحترام الإجراءات القانونية. وتعتبر وثيقة الماغنا كارتا الخطوة الأولى في أوروبا نحو إقرار قانون دستوري [المترجمة].

ليشرح السبب في أن التفكير الجمعي له كل هذه الأهمية: «وينبغي لنا ألا نكون كارهين عندما يختلف الآخرون عنا. فكل الرجال لهم قلوب، وكل قلب له معارفه الخاصة. إن الصحيح لديهم خطأ لدينا، والصحيح لدينا خطأ لديهم» [٦]. وليس من المدهش أن بعض المعلقين رأوا في هذا الدستور الياباني في القرن السابع «أول خطوة للتطور التدريجي نحو الديموقراطية» [٧].

هناك تاريخ طويل للنقاش العام في العالم كله، حتى الإسكندر الذي هزم الجميع تعرض لنموذج جيد من الانتقادات العامة أثناء طوافه في شمال غرب الهند حوالي العام ٣٢٥ ق.م. عندما سأل الإسكندر جماعة من الفلاسفة اليانيين لماذا يتجاهلون الانتباه بأي شكل للفاتح الأعظم (ومن الواضح أن الإسكندر خاب أمله بسبب قلة اهتمام هؤلاء الفلاسفة الهنود به)، تلقى منهم الإجابة القوية التالية:

> **أيها الملك الكسندر، كل رجل لا يمكنه أن يمتلك من سطح الأرض إلا بقدر مساحة هذا المكان الذي نقف عليه. إنك لست إلا إنسانا مثلنا جميعا، إلا أنك دائما مشغول وعلى أهبة فعل ما بلا فائدة، تسافر أميالا كثيرة بعيدة عن وطنك، وتسبب الأذى لنفسك وللآخرين! .... إنك سرعان ما سوف تموت، ثم لن تملك من الأرض إلا التراب الذي سوف تدفن فيه [٨].**

وتاريخ الشرق الأوسط وتاريخ الشعوب الإسلامية أيضا يضم الكثير من أحداث ووقائع النقاش العام والمشاركة السياسية من خلال الحوارات. في الممالك الإسلامية المتمركزة حول القاهرة، بغداد واسطنبول، أو في إيران والهند، أو أيضا إسبانيا، هناك الكثير من أبطال النقاش العام (مثل الخليفة عبد الرحمن الثالث في قرطبة في القرن العاشر، أو الإمبراطور جلال الدين أكبر في الهند في القرن السادس عشر). وسوف أعود إلى هذا الموضوع في الفصل التالي عند مناقشة سوء التفسير المنهجي للتاريخ الإسلامي الذي يمكن أن نجده في تصريحات كل من الأصوليين الدينيين والتبسيطيين في الثقافة الغربية.

إن العالم الغربي لا يمتلك حقوق ملكية الأفكار الديموقراطية. فبينما الأشكال الدستورية العصرية من الديموقراطية جديدة نسبيا في كل مكان، فإن تجليات الديموقراطية في شكل المشاركة والمناقشة العامة قد انتشرت عبر العالم. وكما أشار ألكسيس دي توكفيل في ١٨٣٥ في كتابه الرائع عن

الديموقراطية، بينما كانت «الثورة الديموقراطية العظمى» التي لاحظ أنها تحدث في أمريكا، يمكن رؤيتها من وجهة نظر معينة باعتبارها «شيئا جديدا»، فمن الممكن رؤيتها من منظور أوسع، كجزء من «أكثر الاتجاهات المعروفة في التاريخ استمرارا وقِدَما وثباتا» (٩). وعلى رغم أن توكفيل حصر أمثلته التاريخية على ماضي أوروبا (مشيرا مثلا إلى المساهمة القوية نحو المقرطة التي اتخذت بالسماح للناس العاديين بالدخول في صفوف رجال الدين «في دولة فرنسا منذ سبعمائة عام»)، فإن مناقشته العامة لها أهمية أكثر اتساعا بكثير.

يصف نلسون مانديلا، في سيرته الذاتية Long Walk to Freedom (مسيرة طويلة إلى الحرية)، كيف كان متأثرا في صباه برؤية الطبيعة الديموقراطية لإجراءات اللقاءات المحلية التي تقام في بلدته الأفريقية:

> **كان كل شخص يريد الكلام يتحدث. كانت تلك هي الديموقراطية في أنقى صورها. ربما كانت ثمة تراتبية في الأهمية بين المتكلمين، لكن كان كل شخص يُستمع إليه، الرئيس والرعية، المحارب ورجل الطب، البقال والمزارع، صاحب الأرض والعامل الزراعي (١٠).**

لم يكن سعي مانديلا من أجل الديموقراطية نابعا من أي «فرض» غربي. لقد بدأ منفصلا في بلدته الأفريقية، رغم أنه حارب بالفعل من أجل «فرضها» على «الأوروبيين» (إذا استعدنا إلى الأذهان التسمية التي اعتاد الحكام البيض لجنوب أفريقيا القائمة على العنصرية أن يطلقوها على أنفسهم). كان نصر مانديلا في النهاية نصرا للإنسانية ـ وليس لفكرة أوروبية خصوصية.

العلوم الأوروبية والتاريخ الكوكبي

ومن المهم بالمثل أن نرى كيف أن ما يسمى بالعلوم الغربية تعتمد على تراث عالمي. هناك سلسلة من العلاقات الفكرية التي تصل الرياضيات والعلوم الغربية بمجموعة من ممارسي تلك العلوم ينتمون إلى الأمم غير الغربية. وعلى سبيل المثال، فإن نظام العد العشري، الذي نشأ في الهند في القرون الأولى من الألفية الأولى، وصل إلى أوروبا في نهاية تلك الألفية عبر العرب. وهناك مجموعة كبيرة من المساهمين من مجتمعات مختلفة غير غربية ـ صينيون، عرب، إيرانيون، هنود، وغيرهم ـ أثروا على العلوم والرياضيات والفلسفة التي أدت دورا رئيسيا في النهضة الأوروبية، وفي التنوير الأوروبي في ما بعد.

ولا يقتصر الأمر على أن ازدهار العلوم والتكنولوجيا العالمية ليست ظاهرة تقتصر على القيادة الغربية، فهناك تقدم رئيسي كوكبي في العالم يختص باللقاءات المكثفة بين دول وشعوب العالم بعيدا عن أوروبا. ولنتأمل الطباعة، التي اعتبرها فرنسيس بيكون من بين التطورات التي «غيرت وجه وحالة الأشياء في العالم كله تغييرا شاملا». كل محاولة من المحاولات المبكرة لتطوير فن الطباعة في الألفية الأولى حدثت بعيدا عن أوروبا. وكانت هذه المحاولات كذلك، إلى درجة كبيرة، مرتبطة بالتزام عميق للمفكرين البوذيين نحو القراءة العامة ونشر الأفكار، والحق أن كل محاولات الطباعة المبكرة في الصين، وكوريا، واليابان، قامت على عاتق التكنولوجيين البوذيين. وكان البوذيون الهنود، الذين حاولوا تطوير الطباعة في القرن السابع، أقل نجاحا في ذلك، لكنهم ساهموا بالمواد التي تكون منها أول كتاب مطبوع في العالم، وهو كتاب تقليدي بوذي باللغة السنسكريتية (Vajracchedikaprajnaparamita)، عرف باسم Diamond Sutra دياموند سوترا» [*]، وترجم إلى الصينية عام ٤٠٢ ميلادية على يد دارس للسنسكريتية نصف هندي ـ نصف تركي. وعندما طُبع الكتاب باللغة الصينية عام ٨٦٨ ميلادية، كان يحمل مقدمة حافزة على القراءة، إلى درجة أنه كان يُطبع «للتوزيع العام المجاني» [11].

وصحيح أنه لابد أن يكون ثمة اعتراف كافٍ بالتقدم الهائل للأفكار والمعرفة في أوروبا وأمريكا على مدى القرون القليلة الماضية. ولابد أن يحصل الغرب على الاعتراف الكامل بالفضل من أجل الإنجازات المهمة التي حدثت في العالم الغربي أثناء النهضة والتنوير، والثورة الصناعية، والتي حولت طبيعة الحضارة الإنسانية. ولكن افتراض أن ذلك كله كانت نتيجة ازدهار «حضارة غربية» منفصلة تماما، نشأت في عزلة مدهشة، هو وهم خطير.

إن قصر المدح على عُزلة وهمية هو ظلم فعلي للطبيعة التي يحدث بها تقدُم التعلم والتفكير في العالم، اعتمادا على التطورات التي تحدث في مناطق مختلفة. إن الأفكار والمعرفة التي نمت في الغرب، قد غيرت في السنوات الأخيرة العالم المعاصر تغييرا هائلا، لكن من الصعب أن نراها كمفهوم غربي خالص.

(*) Vajracchedikaprajnaparamita: «قواعد إتقان حكمة الماس الذي يقطع الوهم»، وفي أوائل القرن العشرين عُثر على نسخة من هذا الكتاب تعتبر أقدم كتاب مطبوع في العالم [المترجمة].

تجزيء مفهومي وتاريخ ضبابي

إن الاعتماد على التقسيم الحضاري معيب بالكامل، لسببين على الأقل، أولاً، هناك مشكلة منهجية تتعلق بالافتراض الضمني بأن التقسيم الحضاري له أهمية فريدة، ولابد أن يكتسح -ربما في مستنقع- الطرق الأخرى لتعريف الناس، وكذلك رؤية، على رغم أنه لا يثير قضية إطلاقاً، أن أولئك الذين يثيرون المواجهات عالمياً أو العنف الطائفي محلياً يحاولون فرض هوية مختارة مسبقاً وتتسم بالانفراد والتحيز على إثارة الخلافات والنزاعات، على الناس الذين لابد أن يتم تجنيدهم وكجنود مشاة للاعتداءات السياسية الجائرة والقتلة. لكن من المحزن حقاً أن نرى أن هذه الرؤية ضيقة الأفق تحظى بتعزيزات كبيرة عن طريق الدعم الضمني الذي يحصل عليه المحاربون الأصوليون المتعصبون للغرب من نظريات نمت في البلدان الغربية حول تصنيف أحادي للناس جميعاً.

والمشكلة الثانية مع التقسيم الحضاري المستخدم في هذه المقاربة هو أنه قائم على فجاجة وصفية فائقة وجهل تاريخي. ويجري تجاهل كثير من التنوعات المهمة داخل كل حضارة، كما يجري التغاضي بشكل جوهري عن التفاعلات بين الحضارات.

هذان الفشلان التوأمان يؤديان إلى فهم فقير للحضارات المختلفة وما بينها من تماثلات، وعلاقات، واعتماد متبادل في العلوم والتكنولوجيا والرياضيات والأدب والتجارة، وفي الأفكار السياسية والاقتصادية والاجتماعية. إن الإدراك الضبابي للتاريخ ينتج نظرة مضببة جداً لكل الثقافات، بما يشمل قراءة ضيقة الأفق بشكل غريب للحضارة الغربية.

4

الانتماءات الدينية والتاريخ الإسلامي

> «من المحتمل أن يتخذ مسلم نظرة متشددة تجاه الهرطقة أو الكفر، ويكون آخر شديد التسامح، من دون أن يكون ذلك سببا في فقدان أي منهما إسلامه»
>
> **المؤلف**

اتجهت النظريات الحديثة بشأن صراع الحضارات إلى الاعتماد كثيرا على الاختلاف الديني كخاصية مركزية للثقافات المتباينة. لكن، بصرف النظر عن الخلل المفاهيمي في رؤية الإنسان على أساس انتماء واحد والخطأ التاريخي في تجاهل العلاقات المتداخلة بالغة الأهمية بين ما يفترض أنها حضارات متباعدة ومنفصلة إلى حد بعيد (وكلتا المشكلتين نوقشت في الفصل السابق)، فإن تلك النظريات الحضارية تعاني أيضا من اضطرارها لتجاهل خاصية عدم تجانس الانتماءات الدينية التي تميز معظم البلدان، بل معظم الحضارات. والمشكلة الأخيرة يمكن أن تكون كبيرة للغاية أيضا، حيث إن من يعتنقون الديانة نفسها كثيرا ما ينتشرون في بلدان كثيرة مختلفة وقارات منفصلة. وعلى سبيل المثال، كما سبقت الإشارة، ربما ينظر صمويل هنتنغتون إلى الهند

بوصفها «حضارة هندوسية»، لكن مع وجود ما يقارب ١٥٠ مليون مواطن مسلم، فإن الهند أيضا من بين أكبر ثلاثة بلدان إسلامية في العالم. لا يمكن للتصنيف الديني أن يناسب تصنيف البلدان والحضارات بسهولة.

هذه المشكلة الأخيرة يمكن التغلب عليها بتصنيف الناس ليس إلى وحدات حضارية وعرة ذات صفات دينية لازمة (مثل «الحضارة الإسلامية» أو «الحضارة الهندوسية»، وما إلى ذلك في تصنيف هنتنغتون)، لكن بشكل مباشر على أساس التجمعات الدينية للناس. وهذا سوف يؤدي إلى تصنيف أكثر دقة وأقل عيوبا، وليس من المدهش أن الكثيرين يعجبون به. وقد أصبح النظر إلى الأفراد بناء على انتماءاتهم الدينية، بلا شك، أكثر انتشارا في التحليلات الثقافية في السنوات الأخيرة. فهل يؤدي هذا إلى جعل التحليل القائم على الدين لشعوب العالم طريقة مفيدة في فهم الإنسانية؟

لابد أن أحتج هنا بأنه لا يفعل، فربما تكون تلك طريقة تصنيف تتسم بترابط منطقي أكبر عن التصنيف الحضارى، لكنها ترتكب الخطأ نفسه في محاولة رؤية البشر على أساس انتماء واحد، أي الانتماء الديني. ومثل هذا التصنيف يمكن أن يكون مفيدا إلى حد ما في سياقات كثيرة (على سبيل المثال في تقرير اختيار أيام الإجازات الدينية، أو تأمين سلامة أماكن العبادة)، لكن اتخاذ ذلك أساسا رئيسيًا للتحليل الاجتماعي والسياسي والثقافي بشكل عام سوف يؤدي إلى تجاهل كل الصلات والولاءات الأخرى التي يمكن أن تكون لدى أي فرد، والتي يمكن أن تكون لها أهميتها بالنسبة إلى سلوك الفرد وهويته وفهمه لنفسه. إن الحاجة الماسة إلى ملاحظة الهويات الجمعية للناس وطريقة اختيارهم لأولوياتهم تبقى أهم من إزاحة التصنيفات الحضارية لإحلال تصنيف ديني مباشر محلها.

حقًا، إن تزايد التعود على استخدام الهويات الدينية باعتبارها المبدأ الرئيسي - أو الوحيد - لتصنيف أهل هذا العالم قد أدى إلى كثير من الفظاظة في التحليل الاجتماعي. لقد كان هناك بشكل خاص افتقاد كبير للفهم بسبب الفشل في التمييز بين (١) الانتماءات والولاءات المتعددة لدى الشخص الذي يتفق أنه مسلم، و(٢) شخصيته الإسلامية بشكل خاص. إن الهوية الإسلامية يمكن أن تكون واحدة من الهويات التي يراها الشخص كهوية مهمة (ربما أيضا حاسمة)، ولكن من دون أن ينكر بذلك أن هناك هويات

أخرى ربما تكون مهمة أيضا. إن ما يسمى غالبا «العالم الإسلامى»، فيه بالطبع أغلبية من المسلمين، ولكن أشخاصا مختلفين كلهم مسلمون يمكن أن يكون بينهم، بل وهناك بالفعل، تنوع كبير في نواح أخرى، مثل القيم السياسية والاجتماعية، الإنجازات الاقتصادية والثقافية، الأرتباطات المهنية والفلسفية، الموقف من الغرب، وهكذا. ويمكن أن ترسم الخطوط الكوكبية للتقسيم بشكل مختلف تماما بناء على تلك «الانتماءات الأخرى». إن التركيز على التصنيف الديني البسيط معناه إغفال اهتمامات متعددة - ومتنوعة - يتصف بها الناس الذين يتفق أيضا أنهم مسلمو الديانة.

ويمكن أن يكون التمييز غاية في الأهمية، ليس فقط في عالم أصبحت فيه الأصولية والاتجاهات القتالية الإسلامية قوية، وأصبحت فيه المعارضة الغربية لهم تتحد غالبا مع اتجاه واضح، وإن كانت صياغته مبهمة، للارتياب في المسلمين بشكل عام. وبمعزل عن الفجاجة الفكرية المنعكسة في هذا الموقف العام، فهو أيضا يغفل حقيقة أكثر وضوحا، وهي أن المسلمين يختلفون بشدة في معتقداتهم السياسية والاجتماعية. إنهم يختلفون أيضا في أذواقهم الثقافية والفنية، وفي اهتمامهم بالعلوم والرياضيات، وحتى في شكل ومدى تدينهم، بينما قادت إلحاحية السياسات المباشرة إلى فهم أفضل إلى حد ما في الغرب للفئات الدينية الفرعية داخل الإسلام (مثل الفرق بين أن يكون الشخص شيعيًا أو سُنيًا)، فهناك نفور متزايد للغوص خلف ذلك لأخذ فكرة كافية عن الهويات العديدة غير الدينية الموجودة لدى المسلمين، مثلهم في ذلك مثل جميع الناس الآخرين في العالم. لكن الأفكار والأولويات الخاصة بالمسلمين في الأمور السياسية والثقافية والاجتماعية يمكن أن تتباين كثيرا.

الهوية الدينية والتنويعات الثقافية

يمكن أن تكون هناك أيضا تباينات واسعة في السلوك الاجتماعي للأشخاص المختلفين الذين ينتمون للديانة نفسها، حتى في حقول غالبا ما اعتقد الناس أنها ترتبط بالدين ارتباطا كبيرا. وهذا من السهل تصويره في العالم المعاصر، وعلى سبيل المثال في المقابلة بين الممارسات النموذجية للنساء الريفيات التقليديات في بلد ما، فلنقل السعودية مثلا، والنساء المسلمات الحضريات في تركيا (حيث يندر ارتداء غطاء الرأس، وخطوط الثياب غالبا

مشابهة لما ترتديه النساء الأوروبيات). يمكن أيضا تصوير ذلك بملاحظة الفروق الواسعة في عادات امرأة نشطة اجتماعيًا في بنغلاديش وامرأة أقل خروجا إلى المجتمع في دوائر أكثر محافظة في البلد نفسه، على الرغم من أن الشخصيات المذكورة يمكن أن تكون جميعا نساء مسلمات.

لكن هذه الفروق ينبغي عدم رؤيتها ببساطة كوجوه لظواهر جديدة جاءت بها الحداثة إلى الشعوب المسلمة. إن نفوذ اهتمامات أخرى، وهويات أخرى، يمكن رؤيته في تاريخ الشعوب الإسلامية. ولنفكر في مناظرة بين اثنين من المسلمين في القرن الرابع عشر. ابن بطوطة، الذي ولد في طنجة عام ١٣٠٤، وقضى ثلاثين سنة في رحلات متعددة في أفريقيا وآسيا، أصيب بصدمة بسبب بعض الأشياء التي رآها في جزء من العالم يقع الآن بين مالي وغانا. ففي أيوالاتن، التي لا تبعد كثيرا عن تمبكتو الحالية، عقد ابن بطوطة صداقة مع القاضي المسلم، الذي كان يشغل منصبا مدنيًا مهما هناك.

يسجل ابن بطوطة ضيقه من السلوك الاجتماعي في عائلة القاضي:

> **دخلت يوما على القاضي بأيوالاتن بعد إذنه في الدخول، فوجدت عنده امرأة صغيرة السن بديعة الحسن، فلما رأيتها ارتبت وأردت الرجوع، فضحكت مني ولم يدركها خجل. وقال لي القاضي: لمَ ترجع؟ إنها صاحبتي. فعجبت من شأنهما [1].**

لكن القاضي لم يكن الوحيد الذي سبب صدمة لابن بطوطة، وقد كال نقدا قاسيًا بشكل خاص لأبي محمد يندكان المسوفي، الذي كان مسلما صالحا، وسبقت له زيارة المغرب. وعندما زاره ابن بطوطة في بيته، وجد امرأة ورجلا جالسين على أريكة يتبادلان الحديث، يقول ابن بطوطة:

> **دخلت يوما على أبي محمد يندكان المسوفي الذي قدمنا في صحبته، فوجدته قاعدا على بساط، وفي وسط داره سرير مظلل، عليه امرأة معها رجل قاعد، وهما يتحدثان. فقلت له: من هذه المرأة؟ فقال: هي زوجتي. فقلت: ومن الرجل الذي معها؟ فقال: هو صاحبها. فقلت له: أترضى بهذا؟ وأنت قد سكنت بلادنا، وعرفت أمور الشرع. فقال لي: مصاحبة النساء للرجال عندنا على خير وأحسن طريقة، لا تهمة فيها، ولسن كنساء بلادكم. فعجبت من رعونته، وانصرفت عنه، فلم أعد إليه بعدها. واستدعاني في مرات، فلم أجبه [2].**

ولاحظ أن اختلاف أبي محمد عن ابن بطوطة لا يرجع إلى الدين - فكلاهما مسلم - وإنما في أسلوب الحياة التي يرى كل منهما أنه الصواب.

التسامح والتنوع الإسلامي

سوف أتحول الآن إلى موضوع يميل أكثر إلى السياسة. كانت المواقف المتغيرة من التسامح الديني ذات أهمية اجتماعية غالبا في تاريخ العالم، وكثير من التنويعات يمكن أن نجدها بهذا الشأن بين أشخاص مختلفين كلهم يدينون بالإسلام. وعلى سبيل المثال، الإمبراطور أورانجزيب، الذي صعد عرش المغول في الهند في أواخر القرن السابع عشر، ينظر إليه بشكل عام باعتباره غير متسامح إلى حد ما، بل إنه فرض ضرائب خاصة على رعاياه من غير المسلمين. لكن يمكن أن نجد موقفا مختلفا للغاية في حياة وتصرفات أخيه الأكبر دارا شيكون، الابن الأكبر (والوريث الشرعى) للإمبراطور شاه جهان، وللإمبراطورة ممتاز محل، التي سوف يُبني تاج محل وفاء لذكراها. قتل أورانجزيب دارا ليستولي على العرش. لم يكن دارا فقط دارسا للسنسكريتية وباحثا جادا في دراسة الهندوسية، بل إن ترجمته للأوبانيشاد الهندوسية من السنسكريتية إلى الفارسية هي التي ظلت على مدى قرن أو يزيد أحد المصادر الرئيسية التي لفتت اهتمام الأوروبيين إلى الفلسفة الدينية الهندوسية.

كان الجد الأكبر لدارا وأورانجزيب ـ السلطان جلال الدين محمد أكبر يؤيد التسامح الديني بشدة (كما ذكرنا من قبل)، وجعل من واجب الدولة التأكد من أنه «ينبغي عدم التدخل في شؤون أحد بسبب الدين، وأي شخص مسموح له بأن ينضم إلى الدين الذي يروقه». وبما يتماشي مع سعيه إلى ما أسماه «طريق العقل»، أصر أكبر في تسعينيات القرن السادس عشر على الحاجة إلى الحوار المفتوح وحرية الاختيار، كما نظم نقاشات متكررة انتظم فيها ليس فقط المفكرون الإسلاميون والهندوس المشهورون، لكن أيضا المسيحيون واليهود البارسيون Parsees (*)، وأتباع الديانة اليانية، بل وحتى الملحدون (٣). وفضلا عن دارا، فإن ابن

(*) البارسيون: زرادشتيون يتحدرون من اللاجئين الفرس، الذين رحلوا من فارس إلى الهند في القرن الثامن الميلادي. يبلغ تعدادهم اليوم نحو مائة ألف بارسي، ويعيش أغلبهم في بومباي [المحرر].

أورانجزيب، والذي كان يسمى أيضا بـ «أكبر»، تمرد على أبيه ووضع يديه مع الممالك الهندية في راجاستان، وفي ما بعد مع الماراتها الهندوس (على الرغم من أن تمرد أكبر قد سُحق على يد أورانجزيب). وبينما كان يحارب من راجاستان، كتب أكبر إلى أبيه يعترض على عدم تسامحه وحطه من قدر أصدقائه الهندوس [٤].

وفي مواجهة هذا القدر من التنوع بين المسلمين، فإن أولئك الذين لا يستطيعون رؤية الفرق بين أن يكون الإنسان مسلما وأن يكون إسلامي الهوية يمكن أن يشعروا بالرغبة في أن يسألوا: «ما الرأي الصحيح وفقا للإسلام؟ هل الإسلام يؤيد التسامح، أم لا يؤيده؟ ما هو في الواقع؟» والقضية التي يجب أن نواجهها في البداية هنا ليست: ما الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال؟ بل هل السؤال نفسه صحيح؟ إن كون الإنسان مسلما ليس هوية تطغى على ما عداها بحيث تقرر كل شيء يؤمن به. وعلى سبيل المثال، إن تسامح الإمبراطور جلال الدين أكبر وخروجه على الإجماع كان له مؤيدوه كما كان له معارضوه بين الجماعات الإسلامية المتنفذة في أكرا ودلهي في الهند في القرن السادس عشر. والحق أنه واجه معارضة كبيرة من رجال الدين المسلمين. إلا إنه حين توفي جلال الدين أكبر في ١٦٠٥، لم يجد المفكر الديني الإسلامي الكبير عبد الحق، الذي كان من أشد النقاد لكثير من معتقدات أكبر المتسامحة، إلا أن يقول: إنه على الرغم من «بدع» جلال الدين، إلا أنه ظل مسلما صالحا [٥].

والنقطة التي ينبغي أن نعترف بها هي أنه عند تناول هذا التناقض، ليس من الضروري أن نؤكد أن أكبر أو أورانجزيب لم يكن مسلما صالحا. فربما كان الاثنان مسلمين صالحين ، من دون أن يشتركا في نفس المواقف السياسية أو الهويات الاجتماعية والثقافية. من المحتمل أن يتخذ مسلم نظرة متشددة تجاه الهرطقة أو الكفر، ويكون آخر شديد التسامح من دون أن يكون ذلك سببا في فقدان أي منهما لإسلامه. وليس هذا بسبب أن فكرة «الاجتهاد» تسمح بالكثير من التساهل داخل الإسلام نفسه، لكن أيضا لأن للفرد المسلم حرية كبيرة في أن يقرر أي قيم أخرى وأي أولويات يمكنه اختيارها من دون أن يؤثر ذلك في عقيدته الإسلامية الأساسية.

الاهتمامات غير الدينية والأولويات المتنوعة

نظرا إلى النفور الحالي بين السياسات العربية واليهودية، يجدر أن نتذكر أن هناك تاريخا طويلا من الاحترام المتبادل بين الجماعتين. وسبق الذكر في الفصل الأول أنه عندما أجبر الفيلسوف اليهودي ابن ميمون على الهجرة من أوروبا المتشددة في القرن الثاني عشر الميلادي، وجد ملجأ متسامحا في العالم العربي. ولم يكن مضيفه، الذي أعطاه منصبا محترما ومؤثرا في بلاطه في القاهرة، إلا الإمبراطور صلاح الدين ذاته، الذي لا يمكن أن نشك في إسلامه، بعد دوره الباسل في مقاومة الحملات الصليبية دفاعا عن الإسلام (كان ريتشارد قلب الأسد من أشهر خصومه).

والواقع أن تجربة ابن ميمون لم تكن فريدة. فالحق أنه على الرغم من أن العالم المعاصر مملوء بأمثلة للصراعات بين المسلمين واليهود، فإن الحكام المسلمين في العالم العربي وفي الأندلس في العصر الوسيط لهم تاريخ طويل من محاولات دمج اليهود كأعضاء آمنين في الجماعة المشتركة التي تحترم حرياتها ـ وأحيانا أدوارها القيادية. وعلى سبيل المثال، كما ذكرت ماريا روزا مينوكال في كتابها «زينة العالم The Ornament of the World»، فإنه بالوصول إلى القرن العاشر الميلادي كانت منجزات قرطبة في الأندلس الإسلامية «في المنافسة الجادة، مثل بغداد وربما أكثر، على لقب أكثر الأماكن تحضرا على وجه الأرض»، يرجع إلى النفوذ البناء للعمل المشترك للخليفة عبدالرحمن الثالث ووزيره اليهودي هازدي بن شبروت [٦]. والحق أن هناك براهين عديدة، كما تؤكد مينوكال، على أن وضعية اليهود بعد الفتح الإسلامي «كانت تحسنا من كل الوجوه، حيث انتقلوا من أقلية مضطهدة إلى أقلية تحظى بالحماية» [٧].

إن هويتنا الدينية أو الحضارية يمكن أن تكون شديدة الأهمية، لكنها عضوية جماعة واحدة بين جماعات كثيرة يتمتع بعضويتها كل منا. والسؤال الذي ينبغي أن نسأله ليس ما إذا كان الإسلام (أو الهندوسية أو المسيحية) دينا محبّا للسلام أو محبّا للحرب («قل لنا أي شيء هو حقّا؟»)، لكن كيف أن المسلم المتدين (أو الهندوسي أو المسيحي) يمكن أن يجمع بين معتقداته أو ممارساته الدينية وملامح أخرى للهوية والالتزامات والقيم

الشخصية (مثل الموقف من السلام والحرب). أما رؤية الانتماءات الدينية (أو الحضارية) لشخص ما باعتبارها هوية تبتلعه تماما فإن ذلك تشخيص عميق الإشكالية.

من بين أعضاء كل دين من الأديان كان هناك محاربون أشداء كما كان هناك أبطال سلام عظماء، وبدلا من أن نسأل أيهما هو «المؤمن الحق» وأيهما هو «الدجال»، ينبغي أن نقبل أن يكون الإيمان الديني للإنسان في ذاته ليس هو الحل الوحيد لكل القرارات التي ينبغي أن نتخذها في حياتنا، ومن بينها تلك القرارات الخاصة بأولوياتنا السياسية والاجتماعية وما يتعلق بهما من السلوك والفعل. فمن الممكن أن ينتمي إلى الديانة نفسها مؤيدون للسلام والتسامح ومشجعون للحرب والتشدد، وربما يكون هؤلاء وهؤلاء (كل بطريقته الخاصة) مخلص الإيمان، من دون أن يكون في ذلك تناقض. إن مجال الهوية الدينية لشخص ما لا يلغي كل نواحي الفهم والانتماءات الأخرى للإنسان.

وإذا كان الإيمان بالإسلام هو الهوية الوحيدة لأي مسلم، فإن ذلك التعريف الديني للهوية لابد أن يحمل العبء الضخم لحل اختيارات كثيرة يواجهها الإنسان في نواح أخرى من حياته أو حياتها. لكن أن يكون الإنسان إسلاميًا لا يمكن أن يكوِّن هو الهوية الوحيدة للمسلم. والحق أن إنكار التعددية وكذلك رفض الاختيار في مسائل الهوية يمكن أن ينتج نظرة ضيقة ومضللة إلى حد مدهش. حتى التقسيمات الجارية بشأن أحداث ١١ سبتمبر وضعت المسلمين على كل جوانب الخطوط التقسيمية، وبدلا من السؤال عن أيها هو الموقف الإسلامي الصحيح، لابد أن نعترف بأن المسلم يمكن أن يختار من بين مواقف عديدة مختلفة في الأمور التي تختص بالأحكام السياسية والأخلاقية والاجتماعية من دون أن يسبب ذلك فقدانه إسلامه.

الرياضيات والعلوم والتاريخ الثقافي

دارت مناقشات كثيرة حول حقيقة أن عددا كبيرا جدًا من المسلمين ماتوا في مركز التجارة العالمي في «١١ سبتمبر» ومن المؤكد أن عملهم في هذا المكان كان برهانا على أنهم لم يكونوا ينظرون إليه باعتباره رمزا

شريرا للحضارة الغربية. وقد كانت لمركز التجارة العالمي بالطبع أهمية رمزية، بارتفاعه الهائل وتكنولوجيته المتقدمة (حيث بني باستخدام النظرية الأنبوبية الجديدة في الهندسة المعمارية)، ويمكن أن يُرى – في عيون تميل إلى القتال السياسي – كتعبير عن التهور الغربي. ومن المهم، في هذا السياق، أن نتذكر أن المهندس المسؤول عن النظرية الأنبوبية هو فازلور رحمن خان، المهندس الأمريكي من أصل بنغلاديشي، الذي نشأ في شيكاغو وقام بالعمل الأساسي الذي يبرهن على إبداعه، وفي ما بعد صمم أيضا العديد من المباني المرتفعة مثل برج سيرز الذي يرتفع ١١٠ طوابق ومركز جون هانكوك في شيكاغو الذي يرتفع مائة طابق، كما صمم أيضا مطار الحجيج في جدة في المملكة العربية السعودية. وهو، بالمناسبة، حارب أيضا من أجل استقلال بنغلاديش عن باكستان في ١٩٧١، وكتب كتابا مقروءا بشدة بالبنغالية عن تلك الحرب. إن حقيقة أن المسلمين لهم مواقف مختلفة من كثير من الانقسامات الثقافية والسياسية ينبغي ألا تكون مثيرة للدهشة لو اعترفنا بأن اعتناق الإنسان للإسلام ليس هو كل هويته التي تحتويه بالكامل.

من المهم أيضا أن نعترف بأن كثيرا من المساهمات الثقافية للمسلمين التي كانت ذات أثر بالغ في المعرفة الكوكبية لم تكن بأي معنى من المعاني تقتصر على كونها مساهمات إسلامية. وحتى اليوم، عندما يستحضر أحد علماء الرياضيات في إحدى الجامعات الأمريكية «لوغاريتم» لحل مشكلة حسابية صعبة، فإنه يساهم في الاحتفال بذكرى مساهمات الخوارزمي، عالم الرياضيات العربي الذي عاش في القرن التاسع، والذي اشتق لفظ «لوغاريتم» من اسمه (وجاء مصطلح «الجبر» من عنوان كتابه: الجبر والمقابلة). وكثير من التطورات الرئيسية الأخرى في تاريخ الرياضيات والعلوم والتكنولوجيا كانت على يد العلماء والمثقفين المسلمين.

وصل كثير من تلك التطورات إلى أوروبا عند بداية الألفية الثانية وليس قبل ذلك، عندما بدأت التراجم من العربية إلى اللاتينية تنتشر وتصبح شائعة جدًا. لكن، بعض التأثيرات في أوروبا جاءت قبل ذلك من خلال الحكام المسلمين في الأندلس. وإذا فكرنا مليًا في مثال واحد من أمثلة التقدم التكنولوجي، فإن المهندسين المسلمين، من العرب والبربر على السواء، كانوا

مسؤولين عن تطور واستخدام تكنولوجيا الري على شكل «الأسقية» في إسبانيا، اعتمادا على الاختراعات التي كانوا قد ابتدعوها قبلا في الأراضي الجافة في الشرق الأوسط. وقد أتاح ذلك، منذ أكثر من ألف عام، زراعة المحاصيل والفاكهة والخضر، ورعي الحيوانات في أراض كانت تعتبر قبل ذلك أراضي أوروبية جافة تماما. وحقا، كان التكنولوجيون المسلمون هم المسؤولين عن هذا العمل التكنولوجي المثير للإعجاب على مدى قرون عديدة [8].

وبالإضافة إلى ذلك، كان لعلماء الرياضيات والعلوم المسلمين دور مهم في نشر المعرفة التكنولوجية في العالم من خلال حركة نقل الأفكار عبر العالم القديم. وعلى سبيل المثال، النظام العشري وبعض النتائج المبكرة في علم المثلثات جاءت من الهند إلى أوروبا في السنوات المبكرة من الألفية الثانية، منقولة من خلال أعمال علماء الرياضيات العرب والإيرانيين. كما أن النسخ اللاتينية لنتائج العلوم الرياضية للعلماء الهنود، آريابهاتا، فاراهاميهيرا وبراهماغويتا، من النصوص السنسكريتية التي كتبت بين القرنين الخامس والسابع، وصلت إلى أوروبا في خطوتين منفصلتين، فقد نقلت في البداية من السنسكريتية إلى العربية ثم إلى اللاتينية (وسوف أعود إلى مثل هذه النقلات الثقافية التعددية في الفصل السابع). وكقادة للفكر الإبداعي في تلك الفترة من التاريخ، كان العلماء المسلمون من بين أشد الناس التزاما على صعيد نشر العلوم والرياضيات على نطاق عالمي. إن ديانة من ساهم في هذه الأعمال العظيمة، سواء كان مسلما أو هندوسيًا أو مسيحيًا، لم يكن لها تأثير في الالتزام البحثي والعلمي لهؤلاء الرواد المسلمين للرياضيات أو العلوم.

وبالمثل، فإن كثيرا من الكلاسيكيات الغربية، خصوصا من عهد الإغريق القدامى، لم يكتب لها الحياة إلا من خلال تراجمها العربية، لتترجم – في الغالب إلى اللاتينية – في القرون الأولى من الألفية الثانية، قبل عصر النهضة الأوروبية. ومن الواضح أن نقل هذه التراجم إلى العربية في الأصل لم يكن بالطبع بغرض حفظها، لكن من أجل استخدامها في ذلك العصر في العالم العربي – هذا العالم الذي كان يمتد على مساحة هائلة عند بداية الألفية الأولى. لكن النتائج العالمية والمحلية التي ترتبت على تلك العملية تتفق تماما مع ما يمكن توقعه من التحرر وسعة الأفق العلمية لهؤلاء الذين كانوا رواد الفكر العالمي طوال تلك القرون المراوغة.

الهويات الجمعية والسياسات المعاصرة

هناك أسباب عديدة تجعل من المهم للغاية اليوم أن نتنبه إلى الفرق بين (١) رؤية المسلمين حصريًا - أو غالبا - على أساس ديانتهم الإسلامية و (٢) فهمهم بشكل أوسع بناء على انتماءاتهم الكثيرة، التي تشمل - بكل تأكيد - هويتهم الإسلامية، ولكنها الهوية التي لا ضرورة لأن تلغي الالتزامات التي تتبع من اهتماماتهم العلمية، والتزاماتهم المهنية، ومساهماتهم الأدبية، أو انتماءاتهم السياسية.

والسبب الأول، بالطبع، هو قيمة المعرفة ـ أهمية معرفة ماذا يحدث - إن وضوح الفهم له أهميته في ذاته، كما يمكن أيضا ان تكون له آثار بالغة في الأفكار والأفعال. وعلى سبيل المثال، حتى عندما تدعي عصابة من الناشطين أن أعمالهم الإرهابية هي بشكل خاص مقدرة نتيجة وصايا إسلامية، ومن ثم فهم يحاولون توسيع قاعدة الأوامر الدينية بشكل جذري، يمكن بالتأكيد أن نشك في ما إذا كانت هذه هي الحال حقا. وسوف يكون خطأ واضحا وهائلا أن نسير في ركاب فشلهم في رؤية الفرق بين الهوية الإسلامية وهوية أن يكونوا مكرسين للإرهاب في ما يرون أنه قضية الإسلام. ورؤية هذا الفارق لا تمنع - بالطبع - الاحتمالية الفكرية للجدل حول ما إذا كان يمكن تفسير وصايا الإسلام بهذه الطريقة، لكن الجدل لا يمكن أن يبدأ في الأصل إذا كنا لا نستطيع رؤية الفرق بين هوية إسلامية وهويات متعددة لشخص مسلم.

وبالمناسبة، قد يرفض معظم العلماء المسلمين تماما دعوى أن الوصايا الإسلامية يمكن أن تتطلب أو تشرع أو حتى تتسامح مع الإرهاب، وعلى الرغم من أن كثيرين منهم قد يحتجون أيضا، كما سوف نناقش، أن الشخص لا يتوقف عن أن يكون مسلما حتى لو كان يفسر واجباته بشكل مختلف (بشكل خاطئ، وفق انتقاداتهم)، مادام ملتزما بجوهر العقيدة الإسلامية والشعائر الإسلامية. لكن القضية الأساسية هي ألا نخلط بين دور هوية دينية معينة والأولويات المتعددة التي يمكن أن يختارها شخص ينتمي إلى تلك الهوية (لأسباب أخرى متنوعة).

ثانيا، إن الفارق له أهميته في المعركة ضد تسييس الدين، والذي يتمثل ليس فقط في النمو السريع للإسلام السياسي، بل أيضا بالسرعة التي يتقدم بها تسييس الديانات الأخرى (والذي يتمثل في الانتشار السياسي لحركة

«الميلاد مرة أخرى» born-again المسيحية (*)، أو التطرف اليهودي، أو حركة هندوتفا الهندوسية (**). إن عالم التطبيق - وأحيانا يكون التطبيق متعصبا وعدوانيا بدرجة قاسية ومعقدة ـ يتغذي منهجيا بالخلط بين أن يكون للإنسان دين وتجاهل الحاجة إلى العقل - وإلى حرية الفكر - في اتخاذ قرارات حول المسائل التي لا تقف العقيدة الدينية حائلا دونها. وعملية التسييس الخاطئة من الأساس يمكن رؤيتها، بدرجات مختلفة، في العالم المتزايد الاستقطاب، ويمكن أن تتنوع من المساهمة المباشرة بالتجنيد في الإرهاب النشط إلى تعزيز التعرض لمثل هذا التجنيد أو تشجيع التسامح مع العنف باسم الدين.

وعلى سبيل المثال، ما وصفه الفقيه الإندونيسي المسلم سيافي أنور بكثير من التحذير بقوله «التشريع المتسلل إلى إندونيسيا»، ليس فقط تطورا للممارسات الدينية، بل يختص أيضا بانتشار نظرة اجتماعية وسياسية ميالة إلى القتال في بلد يتسم بالتسامح تقليديا - وغني بتعدديته الثقافية [٩]. ويمكن أن نقول الشيء نفسه حول عدد من البلدان الأخرى، ومنها ماليزيا، التي تعرضت لتصاعد سريع للمواجهات الثقافية باسم الإسلام، على رغم تاريخها الذي يتسم بالتنوع الثقافي والاتساع في الرؤى السياسية. ولمقاومة الاستقطاب السياسي ينبغي أن يتم الضغط على هذا التمييز المؤسسي، حيث إن استغلال الهوية الدينية (وهي الإسلام في هذه الحالة) يعتبر جزءا كبيرا من خلق صراعات منظمة من هذا النوع [١٠].

وثالثا، يتيح لنا التمييز أن نفهم بشكل أوفى ماذا يجري داخليا في بلدان يضعها غير أبنائها داخل صندوق ديني ما، مثل ما يُسمى بالعالم الإسلامي، وكأن ذلك التعريف يمكن أن يشرح بشكل شامل التطورات الثقافية والفكرية الجارية هناك. من المهم أن نعرف أن الكثير من البلدان التي تعتبر دولا إسلامية رسميّا تخوض صراعات سياسية لا يعتمد الكثير من أبطالها، حتى وهم مسلمون صالحون من الوجهة الدينية، لا يعتمدون في جدلهم فقط على هويتهم الإسلامية.

(*) born-again: تعبير يقصد به الرمز إلى الميلاد الروحي من جديد، أو الخلاص، وأطلق على حركة تجديد أصولية في العديد من المذاهب المسيحية، خصوصا المذهب الإنجليكي منذ الستينيات، انتشرت في البداية في الولايات المتحدة الأمريكية ثم امتدت إلى جميع أنحاء العالم. وكان مسيحيو هذه الحركة عاملا رئيسيا في إعادة انتخاب الرئيس جورج بوش [المترجمة].

(**) Hindutva حركة بدأها سافاركار الشجاع في ١٩٢٣، ويعني «الهندوسية الحقة»، وقد ازداد مؤيدو هذه الحركة على مر القرن العشرين، لكنها في الثمانينيات بدأت تظهر كحركة أصولية مُسيّسة [المترجمة].

ولنأخذ باكستان مثالا، وهي الدولة الإسلامية بكل تأكيد، والتي تتخذ الإسلام دين الدولة الرسمي بما يتضمنه ذلك من معان سياسية متعددة (على سبيل المثال، لا يمكن انتخاب غير المسلم رئيسا للبلاد مهما كسب من أصوات الناخبين). ومع ذلك فإن المجتمع المدني في ذلك البلد النشيط ثقافيًا يسمح بالكثير من الإبداعات والنشاطات غير المستمدة أساسا أو نهائيًا من الدين. وعلى سبيل المثال، باكستان لديها لجنة لحقوق الإنسان مخلصة، وتؤدي عملها بنجاح كبير من نواحٍ كثيرة، وهي لا تدافع فقط عن القضايا الإسلامية، ولكن أيضا عن حقوق الإنسان بمعنى أوسع. وعلى الرغم من ذلك، على عكس لجنة حقوق الإنسان في الهند أو جنوب أفريقيا، وهما مؤسستان معروفتان بنفوذهما القانوني، فإن اللجنة الباكستانية ليس لها كيان قانوني أو دستوري (والواقع أنها رسميا مجرد جمعية من الجمعيات الأهلية)، بل إنها ـ تحت إشراف قيادات مثالية للمجتمع المدني مثل أسما جهانجير وآي. إيه. رحمن ـ قد فعلت الكثير في مجال الدفاع عن حريات النساء والأقليات وغيرهم من مجموعات الناس المعرضين للتهديد. ونجاح هذه اللجنة يقوم على استخدام القوانين المدنية الباكستانية (بقدر ما يستطيع أعضاؤها من دون أن تعطلهم إصلاحات المتطرفين)، وشجاعة والتزام المحاربين المدنيين، والعقول المتفتحة لكثير من أعضاء النظام القضائي المستقيمين، ووجود كيان كبير من الرأي العام القوي والمتقدم اجتماعيا، وأخيرا وليس آخرا، فاعلية وسائل الإعلام في لفت الانتباه إلى ما يعتبر مخالفة لحقوق الإنسان وانتهاكا للأصول المدنية. والواقع أن وسائل الإعلام الباكستانية، شأنها شأن الصحافة البنغلاديشية، كانت أيضا نشطة للغاية في التحقيق المباشر وتقديم التقارير البارزة عن حالات الإساءة وفي رفع قضايا إنسانية ـ وغالبا علمانية ـ لجذب انتباه الرأي العام [١١].

إن معرفتنا بكل ذلك لا تقلل بأي حال من الحاجة إلى التعامل مع ما يدعوه حسين حقاني، السفير الباكستاني السابق في سريلانكا: «أعماق مشكلة باكستان مع التطرف الإسلامي». فمن الأهمية بمكان أن نتنبه إلى ما قدمه حقاني من تشخيص مقنع بقوله «إن النفوذ غير المتكافئ الذي تتمتع به الجماعات الأصولية في باكستان جاء نتيجة رعاية الدولة

لمثل هذه الجماعات»، وكذلك ينبغي أن نتنبه إلى تحذيره أن «بيئة تسودها الأصولية الإسلامية والأيديولوجيات العسكرية هي الأرض الخصبة لإنتاج المتطرفين والتطرف الذي يمكن تصديره إلى أماكن أخرى» [١٢]. هذه القضايا لابد من تناولها على مستويات مختلفة، والدعوة إلى إصلاح النظامين الحكومي والعسكري، والضغط من أجل الحقوق الديموقراطية، وإعطاء المزيد من حرية الحركة للأحزاب السياسية غير الدينية وغير المتطرفة، والتعامل مع جماعات التدريب والمدارس الأصولية التي تدفع الطلبة نحو المواجهة والقتال. ولكن لابد من التنبه إلى النضال الحادث داخل باكستان التي كان مجتمعها الثقافي القوي يؤدي دورا قيما ومنظورا دائما. والواقع أن التحليل العميق لحسين حقاني جزء من حركتها البناءة الثرية. وكانت الحرب التي قادتها أمريكا «على الإرهاب» شديدة الانشغال بالحركات العسكرية، والديبلوماسية الدولية، والحوارات داخل الحكومة، والعمل مع الحكام بشكل عام (في العالم كله، وليس فقط في باكستان) حتى كان هناك اتجاه إلى إهمال خطير لأهمية المجتمع المدني، رغم العمل المهم للغاية الذي يضطلع به في ظروف شديدة الصعوبة.

والحق أن المساعي ذات التوجه الإنساني، التي تحظى بنفوذ واسع، لها تاريخ غني في باكستان، وهذا التقليد يستحق الاحتفال والتأييد. وقد توصل بالفعل إلى نتائج تنال الإعجاب ولفتت انتباه العالم في سياقات أخرى. وعلى سبيل المثال، طريقة التنمية البشرية لفهم التقدم الاقتصادي والاجتماعي (والحكم على التقدم ليس فقط بمدى نمو إجمالي الناتج القومي، لكن بتحسين الأحوال المعيشية للناس) كانت لها ريادة في العالم كله على يد اقتصادي باكستاني ووزير سابق للمالية هو محبوب الحق [١٣] (*). وهذه الطريقة استخدمت على نطاق دولي بكثرة، بما يشمل باكستان، لتقييم عيوب السياسات العامة (كان النقد في الغالب لاذعا)، ولا تزال إحدى الدعامات الأساسية لمجهودات الأمم

(*) محبوب الحق (١٩٣٤-١٩٩٨)، اقتصادي باكستاني مهم نال شهرة في العالم كله. وهو مبدع نظرية التنمية البشرية، ومؤسس تقرير التنمية البشرية. وفتحت أعماله الطريق لتقديم أنظمة للتنمية البشرية، مثل إنشاء مجلس الأمن الاقتصادي للأمم المتحدة، الذي أصبح مقدمة لإنشاء مجلس الأمم المتحدة الاقتصادي والاجتماعي [المترجمة].

المتحدة البناءة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية. ومن المهم أن نعرف أن سلع عبدالقدير خان(*) النووية السرية ليست هي الأشياء الوحيدة التي تصدرها باكستان إلى الخارج.

مثل هذه المساهمات الخطرة من هذا النوع، والتي لا علاقة لها بطائفة أو دين، تعتمد على الرؤى الشاملة للأشخاص المتورطين فيها، وليس على مدى تدينهم بشكل خاص. لكن هذه الحقيقة لم تجعل من محبوب الحق أقل إسلاما. فقد كان إيمانه بالدين - في مجاله الصحيح - قويًا، كما يمكن أن أؤكد، إذ أسعدني الحظ بمعرفته بوصفه صديقا مقربا (منذ كنا سويا طالبين في كمبريدج في أوائل سنة ١٩٥٠ حتى وفاته المفاجئة في ١٩٩٨)، أنه لمن الأهمية بمكان الوعي بالتمييز بين التنوع الواسع لالتزامات المسلمين والتعريف الضيق لهم بناء على هويتهم الإسلامية بشكل خاص.

والسبب الرابع لتوكيد أهمية هذا التمييز هو أنه غالبا ما يفوت الآخرين بشكل كبير - وأحيانا يفوتهم كاملا - في بعض «المعارك ضد الإرهاب» التي تُشَنُّ حاليا. وهذا يمكن أن تكون له، وأعتقد أن له بالفعل، آثار سلبية مضادة للغاية. وعلى سبيل المثال، إن محاولات محاربة الإرهاب من خلال توظيف الدين «إلى جانب المرء» لم تكن فقط غير فعالة، لكنها أيضا - كما أؤكد - تعاني سوء توجيه فكري خطيرا. وهذا الموضوع يستحق مناقشة كاملة.

محاربة الإرهاب وفهم الهويات

إن الخلط بين الهويات المتعددة للمسلمين، وهويتهم الإسلامية خصوصا، ليس مجرد خطأ في التوصيف، لكن له آثارا خطيرة على سياسات السلام في العالم الحرج الذي نعيش فيه. هناك قدر عظيم من القلق في عالمنا المعاصر بشأن الصراعات الكوكبية والإرهاب. وهذا ما يجب، حيث إن التهديدات حقيقية والحاجة ماسة إلى فعل شيء لهزيمة هذه الأخطار وقهرها. والأفعال التي اتخذت في السنوات الأخيرة شملت تدخلات عسكرية في أفغانستان والعراق. وهذه موضوعات مهمة للنقاش العام (ولابد أن أعترف أنني أرتاب كاملا في

(*) عبدالقدير خان (١٩٣٦ -)، عالم ومهندس معادن باكستاني، يعتبر مؤسس البرنامج النووي لباكستان. في يناير ٢٠٠٤ اعترف خان بأنه اشترك في شبكة عالمية سرية لتصدير ونشر تكنولوجيا الأسلحة النووية من باكستان إلى كوريا الشمالية وإيران وليبيا. وبعد أيام من هذا الاعتراف أعلن رئيس باكستان برويز مشرف العفو عن عبدالقدير خان، الذي يعتبر بطلا قوميًا هناك [المترجمة].

السياسات التي اختارها الشركاء المتحالفون في عملية العراق بشكل خاص)، لكن تركيزي هنا سوف يكون على جزء آخر من التناول الكوكبي للصراعات والإرهاب، يختص بالسياسات العامة المتصلة بالعلاقات الثقافية والمجتمع المدني.

وكما شرحت في الفصل الأول، هذا الكتاب يهتم خصوصا بالإطار المفاهيمي الذي يحيط بهذه المواجهات، والذي تُفهم وتُرى من خلاله، وبكيفية تفسير متطلبات العمل العام. لقد مورس دور مثير للبلبلة هنا بسبب الاعتماد على تصنيف واحد لشعوب العالم. وتزيد البلبلة من اضطرام النار في العالم الذي نعيش فيه. والمشكلة التي أشير إليها أكثر دقة من الآراء الفجة والبذيئة عن الثقافات الأخرى التي عبر عنها أشخاص في الغرب، مثل وليام بويكن، الفريق الطائش في جيش الولايات المتحدة (والذي سبق في الفصل الأول مناقشة ادعائه أن الرب المسيحي «أكبر» من الرب الإسلامي!). ومن السهل رؤية مدى الفجاجة والرداءة والتفاهة في آراء من هذا النوع.

لكن ما يمكن رؤيته كمشكلة أكبر وأكثر عمومية (رغم غياب فداحة الذم) هو العواقب التي يمكن أن تكون مريعة لتصنيف الناس بناء على انتماءات منفردة تُنسج حصريًا حول الهويات الدينية. وهذا خطير، خصوصا في فهم طبيعة وديناميات الإرهاب والعنف الكوكبي في العالم المعاصر. فالتقسيم الديني للعالم ينتج فهما شديد التضليل للشعوب عبر العالم، وللعلاقات متعددة الأشكال والتنوع بينهم، كما أنه يؤدي إلى تضخيم فارق واحد بعينه بين شخص وآخر بدرجة تصد وتعزل كل الاهتمامات المهمة الأخرى.

وفي التعامل مع ما يُسمى «الإرهاب الإسلامي»، كانت هناك مناقشات حول هل كون الشخص مسلما يتطلب نوعا ما من المواجهة العسكرية القوية، أو إذا كان «المسلم الحق» لابد أن يكون فردا متسامحا - كما احتج الكثير من قادة العالم - بطريقة دافئة، بل وملهمة. ومن المؤكد أن إنكار ضرورة رؤية الإسلام دين مواجهة أمر ملائم ومهم للغاية اليوم، ويستحق توني بلير بشكل خاص الكثير من التصفيق لما فعله في هذا الخصوص. لكن في سياق كثرة تصريحات بلير حول «الصوت المعتدل والحقيقي للإسلام» لابد أن نسأل هل من الممكن بأي حال - أو هل من الضروري - تعريف «المسلم الحق» بناء على معتقداته السياسية والاجتماعية حول المواجهة والتسامح، وهي المعتقدات التي كان لمسلمين مختلفين في التاريخ،

كما ذكرنا من قبل، مواقف مختلفة تماما منها. إن أثر هذا التناول السياسي المركز على الدين، والسياسات المؤسسية التي ولدها (مع إعلانات كثيرة من هذا النوع، ومنها على سبيل المثال: «إن لقاء للحكومة مع قادة مسلمين في المرحلة الحيوية التالية مصمم لتقوية جبهة متحدة»)، هذا التناول كانت نتيجته دعم وتقوية صوت السلطات الدينية في حين قلل من أهمية المؤسسات والحركات غير الدينية.

إن صعوبة العمل بناء على افتراض فرضية هوية منفردة - الخاصة بالدين - ليست بالطبع مشكلة خاصة بالمسلمين وحدهم. فمن الممكن أن تكون مشكلة لأي محاولة لفهم الآراء السياسية والأحكام الاجتماعية للناس الذين يمكن أن يكونوا مسيحيين أو يهودا أو هندوسا أو سيخا، بالاعتماد أساسا - أو فقط - على ما يعلنه زعماؤهم الدينيون، زاعمين أنهم يتحدثون نيابة عن «الجماهير». إن التصنيف المنفرد يعطي صوتا آمرا للشخصيات «المؤسسية» في التراتبية الدينية المعنية بينما تتدنى وتخبو نسبيا وجهات النظر الأخرى.

هناك اهتمام - وبعض الدهشة - اليوم من أنه على الرغم من محاولات جذب المؤسسات الدينية للمسلمين وغيرهم من الجماعات غير المسيحية إلى حوارات حول السلام العالمي والهدوء المحلي، تستمر الأصولية الدينية والتجنيد العسكري في الازدهار حتى في البلدان الغربية. لكن هذا ما كان ينبغي أن يكون مفاجأة. إن محاولة تجنيد القادة الدينيين ورجال الدين لدعم قضايا سياسية، مع محاولة إعادة تعريف الأديان المعنية وفق المواقف السياسية والاجتماعية، تحطان من أهمية القيم غير الدينية التي يمكن أن تكون لدى الناس، وهي لديهم بالفعل، في المجال المناسب، سواء كانوا متدينين أم لا.

ويمكن - بالطبع - أن تؤدي الجهود التي تُبذَل لتجنيد رجال الدين لأداء دور خارج المجال المباشر للدين إلى تغيير مفيد في ما يتم الوعظ به في المساجد والمعابد. لكنه أيضا يحط من قيمة المبادرات المدنية التي يمكن أن يقوم بها من يدينون بالإسلام (مع من يدينون بغير الإسلام)، والتي يأخذونها بالفعل، على عاتقهم للتعامل مع مشكلات سياسية واجتماعية في الأساس. وعلاوة على ذلك، فإنها ترفع من الشعور بالمسافة بين أعضاء من جماعات دينية مختلفة بتفعيل خلافاتهم الدينية بشكل خاص، غالبا على حساب

هويات أخرى (بما يشمل هوية المواطنة في البلد المعني نفسه)، وهي الهويات التي يمكن أن يكون لها دور توحيدي أكبر. فهل ينبغي لمواطن بريطاني يدين بالإسلام أن يعتمد على المشايخ أو غيرهم من القادة الدينيين للاتصال برئيس وزراء بلده، المتحمس للغاية للتحدث من خلال القادة الدينيين؟

وينبغي ألا أن يثير دهشتنا أن إغفال هويات الناس كلها، ما عدا تلك المتصلة بالدين، يمكن أن يثبت أنه طريقة إشكالية لمحاولة التقليل من الطائفية الدينية. هذه المشكلة تظهر أيضا بحدة في التعامل مع الحالة السياسية الأكثر صعوبة - والأكثر اضطرابا - في العراق وأفغانستان اللذين مزقتهما الحرب. إن الانتخابات والرجوع إلى الشعب في العراق في ٢٠٠٥ يمكن اعتبارهما نجاحا لا بأس به من خلال معايير التقييم الخاصة بالبلدين: فالانتخابات حدثت بالفعل، ونسبة عالية بكل وضوح من الناخبين أدلوا بأصواتهم، ولم تشوه أحداث العنف المجهود بالكامل. ومع ذلك، في غياب فرص ممارسة الحوار الشعبي المفتوح الذي يتجاوز ما قدمته المؤسسات الدينية، فقد جرت عملية التصويت على أسس طائفية كان يمكن التنبؤ بها، تتصل بالطوائف الدينية والعرقية. وبدت مشاركة الناس من مختلف الطوائف (الشيعة، السنة، الأكراد) قائمة على تمثيل ثابت لا يتسم بأي مرونة للمتحدثين بالنيابة عن الطوائف المعنية، مع عدم إعطاء فرصة لأدوار المواطنة العامة لأولئك الناس لكي تنمو وتزدهر.

وعلى رغم الكثير من الإنجازات لحكومة كرزاي في كابول (من المؤكد أنها أحرزت الكثير)، فهناك مشكلة مشابهة إلى حد ما، وإن كانت أقل توترا، في أفغانستان أيضا، مع محاولة الاعتماد في السياسة الرسمية على تجمعات من القادة القبليين ومجالس للمشايخ، بدلا من الاعتماد على تعميق الحوار العام المفتوح الذي يمكن أن يتجاوز السياسات الدينية، وهو أمر أكثر صعوبة ولكن له أهمية حاسمة. إن رؤية الانتماءات الدينية - باعتبارها الهوية المستغرقة للإنسان - يمكن أن تؤدي إلى دفع ضريبة سياسية باهظة. واعتبارا للتحديات الهائلة التي تواجهها القيادة الأفغانية، فمن الضروري أن تكون صابرة على ما تحاوله من مجهودات، لكن الصعوبات المحتملة على المدى الطويل لاتخاذ هذا الطريق الضيق لابد من توضيحها من دون أن يكون الإعجاب بما أنجزته حكومة كرزاي وسيطا يقلل من هذا الإيضاح.

وبالنسبة إلى التحدي الكوكبي للإرهاب، إن لدينا الأسباب لأن نتوقع، من طريقة عمل قادة العالم ضده، وضوحا أكبر للفكر مما يصل إلينا حاليا. إن الخلط، الذي ولّده اعتقاد ضمني في الفهم الأحادي للهوية، يضع حواجز خطيرة أمام التغلب على الإرهاب الكوكبي وخلق عالم خال من العنف الأيديولوجي المنظم واسع المدى. إن الاعتراف بالهويات المتعددة في العالم كله، والتي تتجاوز الانتماءات الدينية، حتى بالنسبة إلى أناس شديدي التدين، يمكن ببساطة أن يغير من العالم المضطرب الذي نعيش فيه.

الإرهاب والدين

حظيت بمعرفة دانييل بيرل بعض الوقت. جاء لحضور حديث لي في باريس في صيف عام ٢٠٠٠، وتبادلنا محادثة طويلة بعد ذلك. كان يعرف حينئذ أنه سرعان ما سوف يستقر في بومباي (أو مومباي، كما تُسمى الآن)، ليرسل تقارير صحفية لصحيفة وول ستريت حول شبه القارة الهندية. وفي ما بعد، في أوائل فبراير ٢٠٠١، رأيته في بومباي، وأتيحت لي فرصة استكمال محادثتنا. لقد أذهلني بيرل، ليس فقط بذكائه النادر، بل أيضا بالتزامه بالبحث عن الحقيقة، وأن يساعد بتلك الوسيلة في خلق عالم أفضل وأقل ظلما. ناقشنا أيضا، خصوصا في أثناء لقائنا الأول، كيف أن العنف في العالم ينسجه غالبا الجهل والخلط والتشوش، بقدر ما تنسجه المظالم التي لا يتنبه إليها أحد. وقد تأثرت، فكريًا وعاطفيًا، بإخلاص دانييل بيرل للحرب من أجل السلام والعدل من خلال المساعدة على تقدم الفهم والتنوير. كان هذا الإخلاص في البحث والاستكشاف هو الذي كلفه في النهاية حياته، عندما اختطفه الإرهابيون وأعدموه في باكستان في العام التالي للقائي الأخير به.

كان والد دانييل، جوديا بيرل، وهو رئيس مؤسسة دانييل بيرل، وهي المؤسسة المكرسة للفهم المتبادل بين الثقافات، قد عبر أخيرا عن إحباطه في مقالة مؤثرة - ومستثيرة أيضا - عن نتيجة لقاء مهم لعلماء مسلمين في عمان بالأردن. كان المؤتمر، الذي جاء إليه ١٧٠ من رجال الدين وعلمائه المسلمين من أربعين بلدا، قد حاول تعريف «حقيقة الإسلام ودوره في المجتمع المعاصر» وصدر البيان الختامي لمؤتمر عمان في ٦ يوليو ٢٠٠٥،

ليصـــرح بالتـحـديـد: «لا يجــوز تكفـيـر أيّ فـئـة مـن المسلمين تؤمـن بـالله سـبحانه وتعالى وبرسوله صلى الله عليه وسلم وأركان الإيمـان، وتحتـرم أركـان الإسـلام، ولا تنكر مـعلومـا من الدين بالضـرورة»[١٤]. شعـر جوديا بيرل بالإحباط، على رغم أنه شخص رقيق للغاية ومتسامح إلـى درجـة لا تجعله يعبر عن الغضب لذلك البيان الختامي، الذي يعني أن «الإيمـان بأركـان الإيمـان يوفر حماية لا يمكن تغييرها من الاتهام بالكفر»، ويشير إلى أن هذا يتضمن أن «بن لادن، وأبو مصعب الزرقاوي وقتلة دانييل بيرل ونيك برغ سـوف يظلون أعضـاء مخلصـين للعقيـدة الإسلاميـة، مادامـوا لا ينكرون معلوما من الدين بالضرورة».

ويعكس الإحباط الذي شعر به جوديا بيرل أملا من الواضح أنه لاح له أن تلك الأفعال الرهيبة للإرهاب سوف تلقى استنكارا من العلماء المسلمين (وهو ما فعلوه في الواقع، بتعبيرات لا شك فيها)، ولكن أيضًا أنها ستكون أساسا كافيًا للحرمان الديني. ولكن لا حرمان دينيًا حدث، وإذا نظرنا بعين الاعتبار إلى ما هو مطلوب من الإنسان لكي يُعترف به مؤسسيا كمسلم، فلم يكن من الممكن أن يحدث مثل هذا الحرمان. وفي حالة جوديا بيرل، فإن الإحباط الشخصي طبيعي تماما، ولكن عندما يستخدم التوقع نفسه في إستراتيجية الحرب ضد الإرهاب على مستوى عالمي، فمن حقنا أن نسأل إذا ما كان الإستراتيجيون الغربيون لديهم أسباب مقنعة لتوقع أن دينا يمكن تجنيـده بنفسـه لحـرب الإرهـاب مـن خـلال إعـلان أن الإرهابيين كفرة. هذا التوقع تحطم في عمان، لكن هل كان توقعا معقولا لكي ينتظره الإستراتيجيون؟

كما سبقت المناقشة، ينبغي أن نسأل ما إذا كان من الممكن بأي حال تعريف «المسلم الحق» بناء على معتقداته حول المواجهة والتسامح، وهي معتقدات لا يمليها الإسلام، واتخذ مسلمون مختلفون مواقف بالغة الاختلاف منها عبر قرون عديدة. هذه الحرية أتاحت، بالطبع، للملك عبدالله الثاني ملك الأردن أن يؤكد بحزم، كما فعل أثناء المؤتمر نفسه، أن «أعمال العنف والإرهاب التي تمارسها بعض الجماعات والمنظّمات... باسم الإسلام، كلّها أمور مخالفة لجوهر الإسلام، والإسلام منها بريء». لكن هذا التشخيص للمشكلة – بل والنقد القارص في الواقع – ما زال لا يصل بنا إلى موقف نجد

فيه أن هؤلاء الأشخاص الذين وُجِّه إليهم كل هذا الانتقاد والهجوم يجب أن ينظر إليهم كـ «كفار»، وتلك هي النقطة المركزية التي أكدها إعلان عمان الصادر عن العلماء المسلمين الذين حضروه. فالكفر مسألة تختص بالعقيدة والممارسات الدينية الأساسية، وليست مسألة تصحيح في تفسير مبادئ اجتماعية أو سياسية، ولا في صلاحية المجتمع المدني، ولا حتى لتعريف ما يرى معظم المسلمين أنه سلوك اجتماعي رهيب وكريه أو سلوك سياسي بغيض ورديء.

ثراء الهويات الإسلامية

لو كانت هوية المسلم الوحيدة هي كونه مسلما، فإن كل الأحكام السياسية والأخلاقية للشخص، بالطبع، لابد أن تكون متصلة على وجه التخصيص بتقييمات دينية. هذا الوهم الإفرادي هو الذي يكمن وراء محاولة الغرب - وبخاصة المحاولة الأنجلو أمريكية - لتجنيد الإسلام في ما يسمى بالحرب ضد الإرهاب [١٥]. إن الرفض وعدم الرغبة في التمييز بين (١) تعدد انتماءات المسلم وارتباطاته (والتي يمكن أن تتنوع كثيرا من شخص إلى آخر) و(٢) هويته أو هويتها الإسلامية على وجه الخصوص، هو ما أغرى قادة الغرب بخوض معارك سياسية ضد الإرهاب من خلال سبيل شديد الغرابة لتعريف – أو إعادة تعريف – الإسلام. إن ما يحتاج إلى التعريف ليس فقط أن هذا التناول الإفرادي لم ينجز شيئا حتى الآن، بل أيضا أنه لا يمكن توقع أن يصل إلى أي منجزات بما نعرفه من الفروق بين المسائل الدينية من ناحية، والأمور الأخرى التي على المسلمين، مهما كانت درجة تدينهم، أن يتخذوا فيها قراراتهم الخاصة، من ناحية أخرى. وعلى الرغم من أن الحدود بين المجالين من الصعب رسمها بدقة، فإن مجال الحرمان الديني والاتهام بالكفر لا يمكن مده كثيرا ليتجاوز المعتقدات المركزية للقواعد والممارسات الإسلامية المعروفة. فالدين ليس، ولا يمكن أن يكون، كل هوية الإنسان التي يستغرق بكامله فيها [١٦].

وبالطبع، من الصحيح أن من يُسمون بالإرهابيين الإسلاميين قد حاولوا مرارا وتكرارا أن يمدوا دور الدين بعيدا إلى مجالات أخرى، وهي مخالفة – كما أشار الملك عبدالله – لجوهر الدين ومبادئه الثابتة ومجاله بشكل عام.

وصحيح أيضا أن من يحاربون الإرهاب يرغبون أن ينسى المسلمون أن لهم هويات أخرى أيضا، وأنهم ينبغي أن يتخذوا قراراتهم في الكثير من المسائل الأخلاقية والسياسية المهمة، وأن يكونوا مسؤولين عن قراراتهم هذه، بدلا من أن ينقادوا وراء محاولات أعضاء الجماعات الكلامية على تفسيرهم غير المعتاد للإسلام. إن الافتراضات الخاطئة المرتبطة بهذه الجهود يمكن بكل تأكيد أن تُفحص بدقة وتُنقد. ولكن استراتيجية محاولة إلحاق مثل هذا التحديد بإعلان أن المسلمين إليه مكلفون يمكن أن يؤدي – وهذا الخطأ بطريقة تبدو بشكل ما انتزاعية – إلى مد هيمنة الدين لتتجاوز مجالها الثابت المعترف به.

إن التعرف الأساسي على ما تتسم به الهويات من تعددية سوف يكون له تأثير مناهض لمحاولة رؤية الناس حصرياً بناء على انتماءاتهم الدينية، مهما كان مدى تدينهم داخل مجال الدين. ومحاولات مجابهة الإرهاب من خلال مصطنعة الدين في بريطانيا وأمريكا أدت إلى تعظيم صوت رجال الدين، وغيرهم من أعضاء المؤسسات الدينية، في مسائل لا تدخل ضمن مجال الدين، وذلك في وقت كانت فيه أدوار المسلمين السياسية والاجتماعية في المجتمع المدني، بما يشمل ممارسة الديموقراطية، في حاجة إلى تعزيز وتأييد أكبر. إن ما فعله التطرف الديني للحط والتهوين من قيمة الفعل السياسي المسؤول للمواطنين (بصرف النظر عن الدين الذي يعتنقون إليه) حُمد إلى تقويته بدلا من استئصاله ومحوه، بالإقدام على محاربة الإرهاب عن طريق محاولة تجنيد المؤسسات الدينية لتكون على «الجانب الصحيح» من الخط الفاصل المزعوم. وفي التقليل من قيمة الهويات السياسية والاجتماعية، باعتبارها تتعارض مع الهوية الدينية، كان المجتمع المدني هو الخاسر بالضبط، في وقت تتعاظم فيه الحاجة إلى تقويته.

5

الغرب وضد الغرب

هناك وجود قوي في العالم اليوم لمقاومة «التغريب». ويمكن أن تأخذ هذه المقاومة شكل أفكار غريبة يُنظر إليها على أنها «غربية»، حتى عندما تكون هذه الأفكار قد نشأت وازدهرت في كثير من المجتمعات غير الغربية، وكانت جزءا من ماضينا الكوكبي. وعلى سبيل المثال، ليس ثمة شيء «غربي» حصريًا في إعلاء قيمة الحرية أو الدفاع عن التفكير العام. ومع ذلك، فإن تسمية هذه الأشياء باعتبارها «غربية» يمكن أن ينتج موقفا سلبيًا تجاهها في مجتمعات أخرى. والحق أن هذا يمكن رؤيته في أشكال مختلفة من الخطاب المناهض للغرب، الذي يتنوع من إعلاء شأن «القيم الآسيوية» (وقد ازدهر هذا الشعار خصوصا في شرق آسيا في التسعينيات) إلى الإصرار على أن «المثاليات الإسلامية» ينبغي أن تكون شديدة العداء لكل ما يعنيه الغرب (وهو موقف حظي بانتشار كبير في السنوات الأخيرة).

«أن يعيش الإنسان حياة يهيمن عليها النفور من دونية يفرضها تاريخ ماضٍ على أولوياته اليوم، لا يمكن إلا أن يكون ذلك نوعا من ظلم النفس»

المؤلف

وأحد أسباب هذا التعلُّق المَرَضِي بالغرب، أو الغرب المزعوم، يكمن في تاريخ الاستعمار. فالإمبريالية الغربية على مدى القرون القليلة الماضية لم تهدم فقط الاستقلال السياسي للبلدان، التي كانت تحكمها أو تسيطر عليها القوى الكولونيالية، ولكنها خلقت أيضا مناخا مواقفيّا يملؤه هاجس الغرب، على رغم أن شكل هذا الهاجس يمكن أن يختلف كثيرا، من التقليد الأعمى من ناحية، إلى العداوة المقيمة من الناحية الأخرى. إن جدلية العقلية التي عانت من الكولونيالية تضم كلا من الإعجاب والنفور.

ومن الخطأ أن نحاول رؤية مشاعر النفور تجاه الغرب في مرحلة ما بعد الإمبريالية كمجرد رد فعل لسوء المعاملة والاستغلال والمهانة التي مارستها الكولونيالية في الواقع. هناك ما هو أكثر بالنسبة إلى ما بعد الكولونيالية من تغيير ونفور من مجرد رد فعل لتاريخ حقيقي من التعسف. وينبغي أن ندخل بشكل أعمق من مجرد البحث عن شرح سطحي من خلال استحضار رد فعل «هذا لذاك»، وسأتحدث عن هذا أكثر.

ولكن، من المهم أيضا أن نعترف، ونتذكر، أن إساءات خطيرة حدثت بالفعل، وأحيانا ما تكون الذاكرة الاجتماعية لتلك الاعتداءات الحقيقية - محفوظة على شكل نثري أو شعري - لا تزال ترسم مواقف مضادة للغرب اليوم. والآن يبدو أن وجود حنين دافئ لإمبراطوريات الأمس - الإمبراطورية البريطانية بشكل خاص - يصنع شيئا من الرجوع والعودة في أوروبا (والغريب جدّا أنه في أمريكا أيضا)، وجدير بنا أن نتذكر أن المشاعر المُدّركة لشرور الكولونيالية ليست بلا أساس تماما.

وبالإضافة إلى الانتهاكات والفظاعات التي ارتكبها سادة الاستعمار (التي تصورها جيدا مذبحة أمريتسار سيئة السمعة في الهند في ١٣ أبريل ١٩١٩ عندما قُتل رميا بالرصاص ٣٧٩ من المدنيين العزل في لقاء مسالم)، فإن موقفهم السيكولوجي العام تجاه الرعايا البسطاء كان دائما ما يولد شعورا قويّا بالمهانة، وعبئا ثقيلا من الإحساس بالدونية. إن دور المهانة الكولونيالية في خطاب الشعوب التي وقعت تحت سيطرتها يستحق على الأقل من الانتباه ما يماثل النفوذ الاقتصادي والسياسي غير المتعادل الذي فرضته السلطات الإمبريالية.

يتحدث جون بونيان في كتابه Pilgrim's Progress، عن «وادي المهانة». وقد عرف بونيان المهانة جيدا، حيث قضى سنوات عديدة في السجن. والواقع أنه بدأ يكتب هذا الكتاب في الفترة الثانية له في السجن في سبعينيات القرن السابع عشر (نشر الكتاب عام ١٦٧٨). لكن مهما كان هول صورة ذلك الوادي المتخيل، فلا يمكن أن تقارن أو تداني عالم الإذلال والقهر الذي كانت أفريقيا، مثلا، تعانيه في عالم القرن السابع عشر الذي عاش فيه بونيان. أفريقيا، التي أنجبت النوع البشري وكانت مسؤولة عن العديد من التطورات الرائدة في نمو الحضارة العالمية، كانت في بداية تحولها إلى قارة تحت الهيمنة الأوروبية، وأرض صيد العبيد لكي يجري تصديرهم مثل الحيوانات إلى العالم الجديد.

إن الآثار المدمرة للمهانة على حياة الإنسان من الصعب التهويل فيها. لقد اعتبرت اللجنة المستقلة المختصة بأفريقيا برئاسة ألبرت تيفودير، أن الشرور التاريخية لتجارة العبيد والاستعمار (والإهانات العنصرية التي أضيفت إلى الشرور المادية والاجتماعية) كانت هي «الحرب ضد أفريقيا»، وهذه اللجنة تُعَرِّف مهمة أفريقيا الأساسية اليوم بأنها «كسب الحرب ضد المهانة» (وهو العنوان المختار للتقرير) [1]. وكما تؤكد اللجنة، فإن استعباد وتحقير أفريقيا على مدى القرون القليلة الماضية قد ترك تراثا شديد السلبية، وهو ما ينبغي على أهل القارة أن يحاربوه. وهذا التراث لا يتضمن فقط تخريب المؤسسات القديمة، وإضاعة الفرصة لبناء مؤسسات جديدة، ولكن أيضا تدمير الثقة الاجتماعية، التي تتوقف عليها أشياء كثيرة أخرى.

وحدث تخريب مماثل في أماكن أخرى. والآن وقد بدأت الذاكرة الفعلية للهند البريطانية تخبو بدرجة كبيرة في بريطانيا، وأصبح الحنين إليها (متبلا بمذاق الكاري) قويًا للغاية، يجدر بنا أن نستعيد إلى الأذهان أن الموقف المعقد لأبناء جنوب آسيا تجاه بريطانيا يتضمن ردود أفعال على بعض العناصر المنفِّرة بشكل خاص، التي كانت موجودة جنبا إلى جنب مع عناصر أخرى من مكونات العقلية الإمبريالية. لم يكن المغرمون بالهند في التراتبية الإمبريالية قليلين أبدا، وكانت لهم أهمية على الأخص في القرن الثامن عشر. ولكن، بمجرد أن استقرت الإمبراطورية، فإن الحاجة إلى الحفاظ على مسافة ما

أصبحت جزءا حاسما من تعليم الضابط البريطاني منذ بدايات القرن التاسع عشر [٢] وأحد الأسس المنطقية؛ لذلك شُرح على أحسن ما يكون في كتاب «تاريخ الهند» المشهور لجيمس ميل، الذي كان من المعتاد أن يقرأه كوادر القيادة الإمبريالية الذين في سبيلهم للذهاب إلى ذلك البلد، وذلك يعني أنه، في قول ميل، بينما «كان أسلافنا، على رغم خشونتهم، مخلصين صادقين»، فعلى العكس، «تحت المظهر الخارجي الصقيل للهندي، ترقد نزعة عامة إلى الخديعة والخيانة» [٣]. والكتاب، الذي كتبه ميل من دون أن يزور الهند، ومن دون أن يكون قادرا على قراءة أي من لغاتها، كان ينظر إليه من قبل الإدارة البريطانية باعتباره كتابا مرجعيا، ووصفه لورد ماكولاي، الذي سرعان ما سيصبح أقوى إداري بريطاني في الهند، بقوله: «بشكل عام هو أعظم كتاب تاريخي ظهر في لغتنا منذ جيبون» [٤] (*).

وفي هذا الكتاب الذي أطلق عليه «إنجيل الضابط البريطاني في الهند»، أوضح ميل أيضا أنه بينما نظر البعض إلى الهنود والهندوس على أنهم «شعب له حضارة عريقة»، فإنه يقرر «أنهم في الواقع لم يقدموا إلا القليل من أقدم خطوات البشرية في تقدم الحضارة» [٥]. وللتوضيح، فلنناقش بإيجاز واحدا من الاتهامات العديدة التي تملأ صفحات ميل، في ما يتعلق بتقييمه لعلم الفلك الهندي التقليدي. وهو يختص، تحديدا، بالبرهنة على دوران الأرض، ونموذج لفعل الجاذبية قدمه آريابهاتا، الذي ولد عام ٤٧٦ ميلادية، وهي براهين جرى بحثها أيضا على يد اثنين من علماء الفلك الهنود، هما فاراهاميهيرا، وبراهماغوبتا، في القرنين السادس والسابع الميلاديين، بالترتيب. هذه الأعمال كانت معروفة جيدا في العالم العربي، وولدت مناقشات كثيرة هناك. والحق أن كتاب براهماغوبتا قد ترجم إلى العربية في القرن الثامن الميلادي، ثم أعيدت ترجمته على يد عالم الرياضيات الفارسي البيروني في القرن الحادي عشر (حيث اعتقد البيروني أن الترجمة العربية السابقة كانت غير دقيقة إلى حد ما).

(*) إدوارد جيبون (١٧٣٧-١٧٩٤)، مؤرخ إنجليزي، من أهم كتبه The History of the Decline and Fall of the Roman Empire (تاريخ اضمحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية)، الذي نشر في ستة مجلدات في الفترة ١٧٧٦-١٧٨٨، واعتمد فيه غالبا على مصادر أولية، واشتهر بأسلوبه الساخر، ويعتبر من أهم الكتب التاريخية عن الإمبراطورية الرومانية [المترجمة].

وفي أواخر القرن الثامن عشر، كان ويليام جونز يعمل في شركة الهند الشرقية في كلكتا، ووقع على معلومات عن تلك الوثائق السنسكريتية القديمة، وعبر عن إعجابه بتلك الأعمال الفلكية الهندية المبكرة [٦]. وتعليقا على ذلك، عبر ميل عن دهشته البالغة من سذاجة جونز [٧]. وبعد السخرية من لاعقلانية نسبة هذه الأعمال للهندوس، ومعلقا على «الادعاءات والمنافع الشخصية» لمن يمدون جونز بالمعلومات من الهنود، ختم ميل كلامه بقوله إن ذلك «طبيعي للغاية أن سير ويليام جونز، الذي أصبح الحكماء الهنود المتصلون به مطلعون على افكار الفلاسفة الأوروبيين في ما يتعلق بنظام الكون، يمكن أن يسمع منهم أن تلك الأفكار موجودة في كتبهم هم» [٨]. وهكذا، فإن اعتقاد ميل بـ «النزعة العامة للخديعة والخيانة» عند الهنود انتهت بوظيفة تفسيرية في تاريخه للهند أيضا.

وفي نهاية هجوم شامل على المنجزات الهندية المفترضة، خاصة في الرياضيات والعلوم، يصل ميل إلى نتيجة هي أن الحضارة الهندية كانت مجرد معدل أعلى قليلا عن «آخرين أدنى» يعرفهم ميل: «الشيء نفسه تقريبا مع الصينيين، والفرس، والعرب»، وبالقدر نفسه من التدني مثل أبناء «الأمم الأدنى، اليابانيون، وأهالي «كوتشين تشينا» (*)، وسيام وبورما وحتى أبناء الملايو والتبت» [٩]. وبعد هذا التقييم الشامل، لو أن تلك «الأمم الأدنى» وقعت فريسة لبعض الاستياء والسخط تجاه الغرب المستعمر، فربما يكون من بعض الظلم أن نرجع السبب إلى نوع من جنون الاضطهاد المتولد ذاتيّا.

جدليات العقلية المستعمَرَة

ولكن الآفاق المحدودة لعقلية الشعوب التي عانت من الاستعمار، وتركيزها المَرَضِي على الغرب ـ سواء في نفور أو إعجاب ـ لابد من هزيمتها والتغلب عليها. فلا يعقل أن يرى الإنسان نفسه بشكل أساسي كشخص (أو سليل أشخاص) أسيء تمثيله، أو أسيئت معاملته، على يد المستعمرين، مهما كان ذلك التعريف حقيقة واقعة.

(*) منطقة كانت تشمل مناطق متفرقة من جنوب فيتنام وجزء من كمبوديا، والكلمة تعني «المنطقة الجنوبية» [المترجمة].

ولا شك في أن هناك مناسبات يصبح فيها هذا التشخيص مناسبا جدًا. فنظرا إلى استمرار بعض التنافرات الكولونيالية بأشكال مختلفة - وغالبا يستخدم مصطلح «الكولونيالية الجديدة» للإشارة إلى ذلك - والإغراء القوي الجديد لرؤية بعض المزايا العظيمة في النظم الإمبريالية الماضية، تلك مناسبات قد تظهر متكررة من حين إلى آخر. ولكن أن يعيش الإنسان حياة يهيمن عليها النفور من دونية يفرضها تاريخ ماضٍ على أولوياته اليوم، لا يمكن إلا أن يكون ذلك نوعا من ظلم النفس. ومن الممكن لذلك أن يصرف الانتباه أيضا عن أهداف أخرى يرى من تخلصوا من ماضيهم الاستعماري أنها تستحق التقدير والسعي في العالم المعاصر.

والحق أن العقل المستعمَر مهووس بشكل طفيلي بالعلاقة الدخيلة والغريبة بالقوى الاستعمارية. وبينما يمكن لتأثير هذا الهاجس أن يأخذ أشكالا مختلفة، فإن هذا الاعتماد بشكل عام من الصعب أن يكون أساسا جيدا لفهم الذات. وكما سأناقش، فإن طبيعة «إدراك الذات الارتجاعي» هذا كانت له آثار شديدة النفوذ على شؤوننا المعاصرة. ويشمل ذلك (١) ما قدمه من تشجيع لعداوة لا ضرورة لها لكثير من الأفكار العالمية (مثل الديموقراطية والحرية الشخصية) تحت الانطباع الخاطئ بأنها افكار «غربية»، (٢) ما قدمه من مساهمة في تشويه قراءة التاريخ الفكري والعلمي للعالم (بما يشمل ما هو «غربي» جوهريًا وما له تراث مختلط)، و(٣) ما يقدمه من دعم لنمو الأصولية الدينية وحتى للإرهاب العالمي.

وأنا أدرك أن هذه قائمة للمساهمات المباشرة وغير المباشرة، ولكن قبل أن أدخل في الحديث عنها بتفصيل أكبر، دعوني أوضح طبيعة إدراك الذات الارتجاعي بمثال تاريخي يختص بالهوية الفكرية. وهو يختص بتفسير ماضي الهند والإدراك الذاتي للهوية الهندية [١٠]. إن التشويه الكولونيالي - مثل ما فعله جيمس ميل - لمنجزات الهند في العلوم والرياضيات قد ساهم في «تهيئة» نوع من إدراك الذات لجأ إلى اختيار «أرضه الخاصة» للمنافسة مع الغرب، بتعزيز أفضلية الهند نسبيًا في الأمور «الروحية». وقد ناقش بارثا تشاترجي ظهور هذا الموقف:

> إن القومية المعادية للكولونيالية تخلق مجال سيادتها الخاص داخل المجتمع الكولونيالي قبل معركتها السياسية بوقت طويل مع القوى الإمبريالية. وهي تفعل ذلك بتقسيم عالم المؤسسات والممارسات الاجتماعية إلى مجالين . المادي والروحاني. والمجال المادي هو مجال «الخارج»، الخاص بالاقتصاد وفن إدارة الدولة، بالعلوم والتكنولوجيا، منطقة أثبت الغرب فيها تفوقه وخضع فيها الشرق. وفي هذا المجال، إذن، لابد من الاعتراف بالتفوق الغربي ودراسة منجزاته بحرص وتقليدها. أما المجال الآخر، الروحاني، فهو منطقة «داخلية» تحمل البصمات «الجوهرية» للهوية الثقافية. وكلما نجح الفرد أكثر في تقليد المهارات الغربية في المجال المادي، كانت الحاجة أشد إلى حفظ المميزات الخاصة بثقافتنا الروحية. وأعتقد أن هذه الصيغة هي ملمح جوهري للقوميات المضادة للكولونيالية في آسيا وأفريقيا [١١].

ربما يكون هذا التشخيص المتبصر لتشاترجي مركزا أكثر من اللازم على الهند، وأن استنتاجه الجغرافي الشامل ـ الذي يغطي «آسيا وأفريقيا» ـ ربما يكون تعميما أكثر من اللازم على أساس خبرة القرن التاسع عشر بشبه القارة الهندية على وجه الخصوص. إن الهويات الذاتية الارتجاعية يمكن حقا أن تعمل بطرائق مختلفة متعددة في أماكن وأزمنة مختلفة. ومع ذلك، أظن أنه من الصحيح أن نقبل أن تشاترجي يعرِّف بشكل صحيح وجها مهمّا من أوجه النزعة العامة التي نمت في كثير من أنحاء الإمبراطوريات الأوروبية في آسيا وأفريقيا، بما يشمل شبه القارة الهندية أثناء الحكم البريطاني. ومن المؤكد أن هذا الوجه شجع الهنود على التقدم نحو المزيد من الخطوات «الروحانية». وكان هذا، إلى حد كبير، رد فعل على قراءة إمبريالية رافضة نوعا لتاريخ الهند التحليلي والعلمي [١٢]. هذا التركيز الانتقائي، على رغم أنه يقاوم الادعاءات الإمبريالية بالتفوق الكامل (الأصول الروحية «ملك لنا»، هكذا ادّعوا)، فقد أدى إلى تجاهل ـ والتقليل من شأن ـ قسم هائل من ميراث الهند في العلوم والرياضيات. والحق أنه، من هذه الناحية، كان تقوية للتضليل الذي قدمه جيمس ميل عن ماضي الهند الفكري، وليس مقاومة له.

هناك أيضا مثال لنمط أكثر عمومية لتطور الهوية الارتجاعية. إن إحدى غرائب عالم ما بعد الكولونيالية الطريقة التي يميل بها اليوم الكثير من غير الغربيين للنظر إلى أنفسهم باعتبارهم جوهريًا «الآخر»، وذلك ما ناقشه الفيلسوف عقيل بلجرامي مناقشة رائعة في بحث بعنوان «ما المسلم؟» [١٣]. إنهم ينقادون إلى تحديد هويتهم أساسا بكونهم مختلفين عن أهل الغرب. ويمكن رؤية بعض هذه «الآخرية» في ظهور تعريفات متعددة للذات تميز القومية الثقافية أو السياسية، وحتى في المساهمة التي تقدمها هذه النظرة الارتجاعية للأصولية.

وعلى رغم أن هذه الآراء «غير الغربية» ـ وأحيانا «المضادة للغرب» ـ ترتبط بسعي حاسم للاستقلال عن الهيمنة الكولونيالية، فإنها في الواقع تعتمد بالكامل على الأفكار الأجنبية في شكل سلبي ومضاد. إن جدليات العقلية الأسيرة يمكن أن تؤدي إلى إدراك للذات ارتجاعي وشديد التحيز والطفيلية. كما أن هذه الطريقة الانفرادية للتفكير يمكن أن تأخذ شكل محاولة «الثأر» من الغرب (كما يرى كثير من الإرهابيين أنهم يفعلون، بإشارات صريحة أو ضمنية للأعمال الوحشية التي تعود إلى مرحلة الكولونيالية)، ويمكن أن تأخذ شكل السعي من أجل العدالة في العالم المعاصر عن طريق استحضار فظائع العالم الغربي في الماضي والحاضر. كما يمكن أن تأخذ شكلا أكثر إيجابية من الرغبة في «اللحاق بالغرب»، مع محاولة «هزيمته في مجاله نفسه»، أو محاولة بناء مجتمع «حتى الغربيون لابد أن يعجبوا به». هذه البرامج الإيجابية ربما لا تتضمن الغضب المضاد قصير النظر للأجندة التصحيحية أو الثأرية، ولكنها أيضا تجعل هوية الإنسان شديدة الإذعان لعلاقاته بالآخرين. ويستمر سادة كولونيالية الأمس ينعمون بنفوذ هائل على العقلية ما بعد الكولونيالية اليوم.

وهناك نتيجة مشؤومة لرؤية الإنسان نفسه بصفته «الآخر»، وهي أنه يميل إلى أن يجعل مصادرة الغرب لملكية التراث العالمي للأفكار السياسية العمومية (مثل أهمية الحرية أو التفكير الديموقراطي) أكثر تدميرا بكثير. إن التشخيص المضلل لما هو «غربي» (والمنتشر جدًّا كما ناقشنا في الفصل الثالث) يمكن أن يأخذ ضريبة باهظة بإضعاف تأييد الديموقراطية أو الحرية في العالم غير الغربي. وبالإضافة إلى

ذلك، يمكن أن يساعد على هدم فهم الموضوعية في العلوم والمعرفة، على أرضية مزعومة من الحاجة لأن نكون شكاكين بما يكفي في «العلوم الغربية».

ويمكن تصوير الدور الذي تلعبه الجدليات المستعمرّة في جعل حياة الناس أصعب في آسيا وأفريقيا بأمثلة من أنواع مختلفة. ولنأخذ بشكل خاص صورة شديدة التداول والتأثير ناقشها مامفيلا رامفيلي، وهو شخص يجمع بشكل نادر بين كونه طبيبا متميزا، ومناضلا معروفا ضد التمييز العنصري، وأحد صناع السياسة العالمية. ناقش رامفيلي ببصيرة ثاقبة كيف أنه في ظروف عدم وجود حماية كافية ضد ظهور وباء الإيدز في جنوب أفريقيا، فإن طبيعة السياسة العامة في فترة ما بعد الأبارتهيد العنصري في جنوب أفريقيا قد تأثرت بـ «عدم الثقة في العلوم، التي كان البيض يسيطرون عليها تقليديًا». وأدى ذلك إلى تقوية نفوذ ديالكتيكي آخر في اتجاه التراخي الناتج عن «الخوف من الاعتراف بوباء يمكن بسهولة أن يستخدم في تهييج أسوأ أنواع التنميط العنصري» (١٤).

فجدليات العقلية المستعمرة يمكن أن تفرض غرامة ثقيلة على حياة وحريات الناس الذين يعانون من الهاجس الرجعي نحو الغرب. ويمكن أن تدمر الحياة في بلاد أخرى أيضا، عندما يأخذ رد الفعل شكلا عنيفا من السعي للمواجهة، بما يشمل ما يمكن رؤيته كثأر أو جزاء. وسأعود إلى هذا الموضوع الخطير والمحزن فيما بعد في هذا الفصل نفسه.

قيم آسيوية وموضوعات أصغر

أحد التعبيرات الجديرة بالملاحظة للهوية الارتجاعية غير الغربية تفصح عن نفسها في تأييد «القيم الآسيوية» التي قدمها كثير من مؤيديها من شرق آسيا. جاء هذا كرد فعل، إلى حد كبير، على الادعاء الغربي بأن الغرب هو المستودع التاريخي للأفكار حول الحرية والحقوق (وقد ناقشنا قبلا ادعاءات صمويل هنتنغتون في هذا المسار). إن مؤيدي فكرة تميز «القيم الآسيوية» لا يفندون هذا الادعاء، والواقع أنهم يفعلون العكس تماما. فبدلا من ذلك يحتجون أنه على حين أن أوروبا قد تكون أرض الحرية والحقوق الفردية، فإن «القيم الآسيوية» ترعى وتعزز النظام والانضباط، وهذا كما

يزعـمـون أولوية رائعـة مـدهـشـة. هذه الفكرة تقـول للغـرب أنه يسـتطيع أن يحـتـفظ بحـرياته وحـقـوقـه الـفـردية، لكن آسـيـا سـتكون أفـضل بالتـصـاقـهـا بالسلوك المنضبط والمنظم. ومن السـهل أن نرى الهـاجس الغـربـي الذي يشكل هـذا الادعـاء «الآسيوي» الكبير.

كـان أقـوى ازدهـار لتـمـجـيـد «القيم الآسـيـوية» في البلدان الواقـعـة شـرق تايلاند (خـاصـة بين القـادة السـيـاسـيين والمتحـدثين باسم الحكومـات)، على رغم أن هناك أيضـا ادعـاء أكثـر طموحـا بأن باقي آسيـا أيضـا «مماثلة» إلى حد مـا. وعلى سبيل المثال، فإن الوزير الأكبـر السـابق الهائل (ورئيس الوزراء سـابقـا) لسنغافورة، لي كوان يو، وهـو واحـد من أعظم مـهندسـي بعث شـرق آسيا وقـائد سياسـي مثـالي عن جدارة، رسم باختصار «الفرق الجوهري بين المفاهيم الغـربية ومفاهيم شـرق آسيا عن المجتمع والحكومـة»، وشـرح قـائلا: «عندمـا أقـول أبناء شـرق آسـيـا، فـأنا أعني كوريا واليـابان والصين وفـيـتنام، تمييزا لهـا عن جنوب شرق آسـيا، حيث يوجد مـزيج من الصـينيين والهنود، على رغم أن الثقـافـة الهندية نفسـهـا تعزز قيـمـا مماثلة» (١٥). واستطرد لي كوان يو ليصل بالتوكيـد على القيم الآسيوية إلـى الحاجـة لمقـاومـة سيطرة الغـرب، وخـاصـة الهـيـمنة السـيـاسـيـة للولايات المتـحـدة، مـشـيـرا إلى أن سنغافورة «ليست دولة تابعة لأمريكا» (١٦).

وجرى التوكيد على الفروق الثقـافية والقيمية بين آسيا والغـرب على لسان العديد من النـواب الرسميين في المؤتمر العـالمي حول حقوق الإنسان في فيينا عام ١٩٩٣. حذر وزير خارجية سنغافورة قائلا: «إن الاعتراف العالمي بمثالية حقوق الإنسـان يمكن أن يكون مـؤذيا لو أن العالمية استخدمت لإنكار أو تقنيع حـقـيـقـة التنوع» (١٧). ولعب النائب الصـيني دورا رائدا في توكـيـد الـفـروق الإقليمية، وفي التأكد من أن الإطار التنظيري المتبنى في بيانات المؤتمر يتيح مسـاحـة لـ «التنوع الإقليمي». بل إن وزير الخارجية الصيني سجل مقترحا بأن الأولويات الآسـيـوية تتطلب «ضـرورة أن يضع الأفـراد حـقـوق الدولة قـبل حقوقهم الخاصة» (١٨).

وقد ناقشت بالفعل في الفصل الثالث لماذا يصعب للغاية الموافقة على هذا التشخيص الثقـافي. إن دعم أفكار الحـرية والنقـاش العام، ومـا يمكن تسميته بحقوق الإنسان الأساسية، جرى الإفصاح عنها كثيرا في آسيا ـ في

الهند والصين واليابان وبلدان أخرى مختلفة في شرق، وجنوب شرق، وغرب آسيا - بما لا يقل عما حدث في أوروبا [١٩]. والنقطة التي ينبغي أن نلاحظها هنا ليست مجرد الطبيعة القابلة للجدل لتشخيص «القيم الآسيوية» وواقع أنها تقلل بدرجة خطيرة من قيمة مجال ومدى انتشار التراث الفكري لآسيا. فمن المهم أيضا، في سياق التحليل الحاضر، أن نرى بعمق الطبيعة الارتجاعية لأصل هذه النظرة. إن الحاجة للتميز عن الغرب واضحة للعيان في هذا الجدل ما بعد الكولونيالي، ومن السهل أيضا رؤية ما يمكن أن يراه كثير من الآسيويين من جاذبية في الادعاء بأن آسيا لديها شيء أفضل كثيرا مما لدى أوروبا.

وبالمناسبة، إن دعاوى لي كوان يو نفسه إلى تمييز خاص من الصعب إنكارها. وعلى رغم أن المدافعين الآسيويين عن الحرية السياسية والديموقراطية، ومن بينهم مؤلف هذا الكتاب، لا يمكن إلا أن يشعروا بالإحباط لأن كلمات وأفعال لي كوان سارت في اتجاه مضاد لمسارنا، فمن الخطأ أن نكتم المديح عندما يكون مستحقا. وخاصة، أن هناك حاجة للاعتراف بأن سنغافورة في عهد لي كوان يو لم تكن فقط ناجحة جدًا اقتصاديًا، ولكن كانت أيضا قادرة على منح جماعات الأقليات فيها شعورا قويًا بالانتماء، والأمان، وهوية قومية مشتركة بطريقة لم تستطع معظم البلدان الأوروبية ذات الأقليات الكبيرة أن توفرها لجماعات الأقليات فيها. وما كنا نملك إلا التفكير في المقابلة بين الحالين عندما اشتعلت حوادث الشغب المدنية المتصلة بالعرق والعنصر، في فرنسا في خريف العام ٢٠٠٥.

ومع ذلك، تبقى الحقيقة أن تعميم لي كوان يو عن القيم في آسيا من الصعب تبريره على أساس رؤية غير متحيزة للكلاسيكيات التاريخية الآسيوية وكذلك التجارب والكتابات المعاصرة في آسيا. إن تشخيص القيم الآسيوية في فرضية لي كوان وآخرين متأثرة بوضوح بأسلوب ارتجاعي من الاستجابة على الادعاءات الغربية بأن الغرب هو الموطن الطبيعي للحرية والحقوق. وبدلا من مواجهة هذا الادعاء، يطلب لي قلب الأمر على الغرب محتجا بأنه: نعم، نحن لا نفعل الكثير من أجل الأفكار الغربية عن الحرية والحقوق، لأن لدينا ما هو أفضل. هذه الصيغة المعدلة من الخطاب المناهض للغرب هي أيضا، في الإدراك الجدلي، انشغال هاجسي بالغرب.

الكولونيالية وأفريقيا

ربما تكون أكثر القارات بلاء في القرن الماضي، خاصة في النصف الثاني منه، هي أفريقيا. فنحو أواسط القرن جاء الختام الرسمي للإمبراطوريات - البريطانية والفرنسية والبرتغالية والبلجيكية - بآمال قوية بتطورات ديموقراطية في أفريقيا. وبدلا من ذلك سرعان ما وقعت المنطقة بكاملها فريسة النظم الاستبدادية والعسكرية، وانهيار للنظام المدني والخدمات التعليمية والصحية، وانفجار حقيقي للصراعات المحلية، والنزاع الإقليمي، والحروب الأهلية.

وليست هذه مناسبة الخوض في تحقيق لقصة الأسباب الواقعة وراء هذه التطورات المعوقة، والتي بدأت أفريقيا الآن فقط تفلت من قبضتها، على رغم أن المهمة أصبحت أصعب كثيرا بسبب المشكلة الجسيمة للأوبئة، الجديدة (مثل الإيدز) والقديمة (مثل الملاريا)، التي نكبت بها أجزاء كثيرة من القارة. وقد حاولت أن أعلق على هذه التطورات المعقدة في مناسبات أخرى (خصوصا في كتابي «التنمية حرية» (*)) (٢٠)، وسأقتصر هنا فقط على تعليقين يتصلان خاصة باستمرار دور الكولونيالية ووظيفة العقلية الأسيرة.

أولا، على رغم أن الكثير قد كُتب حول الآثار الممكنة للهيمنة الغربية في العالم على إعاقة تطور وتنمية الاقتصادات الأفريقية (على سبيل المثال، من خلال الحدود المزيفة المفروضة على أسواق التصدير في أوروبا وأمريكا للمنتجات الزراعية والأقمشة وغيرها من السلع، والعبء الثقيل للديون، الذي بدأ الآن فقط يتخفف)، فمن المهم أيضا أن نرى دور القوى الغربية في التاريخ الحديث للتطورات السياسية والعسكرية في القارة.

وبالمناسبة، أعقبت البلايا التي عانت منها أفريقيا في فترة الإمبريالية التقليدية فترة أخرى من الإعاقة المؤسسية أثناء الحرب الباردة في النصف الثاني من القرن العشرين. فالحرب الباردة، التي جرت أساسا على التراب الأفريقي على رغم أن هذا نادرا ما يحظى بالاعتراف)، جعلت كلا من القوى العظمى تزرع حكاما عسكريين

(*) Development as Freedom، ترجم هذا الكتاب إلى العربية شوقي جلال، ونشر ضمن سلسلة عالم المعرفة تحت عنوان «التنمية حرية» [المترجمة].

أصدقاء لها، والأهم من ذلك أن يكونوا معادين للعدو. وعندما كان الزعماء العسكريين مثل موبوتو سيس سيكو في الكونغو، أو جوناس سافيمبي في أنغولا، أو أيّا كان، يدمر النظم الاجتماعية والسياسية (وفي النهاية، النظم الاقتصادية أيضا) في أفريقيا، كان يمكنهم الاعتماد على الدعم إما من الاتحاد السوفييتي أو من الولايات المتحدة وحلفائها، اعتمادا على تحالفاتهم العسكرية. لم يكن الاغتصاب العسكري للسلطة المدنية يصعب أبدا على صديق للقوى العظمى، مرتبط بها من خلال تحالف عسكري. وسرعان ما أصبحت القارة، التي كانت تبدو في الخمسينيات في وضعية تؤهلها لتطوير سياسات ديموقراطية نشطة، سرعان ما كانت تدار على أيدي تشكيلة من الديكتاتوريين الأقوياء المتصلين بجانب أو آخر بقتالية الحرب الباردة. لقد نافسوا في الاستبداد حكومة جنوب أفريقيا القائمة على التمييز العنصري.

تلك الصورة تتغير ببطء الآن، وتلعب جنوب أفريقيا في مرحلة ما بعد الأبارتهيد دورا رائدا في التغيير البناء. ولكن الوجود العسكري الغربي في أفريقيا، وتحريضه لها، راح يتخذ بشكل متزايد صورة مختلفة، صورة المصدر الأساسي للأسلحة التي تباع عالميّا، والتي كثيرا ما تستخدم لدعم الحروب المحلية والصراعات العسكرية، والتي لها عواقب شديدة التدمير، ليس أقلها على المستقبل الاقتصادي لبلدان فقيرة. وعلى رغم أن بيع الأسلحة - و«فرضها» - ليس هو القضية الوحيدة طبعا التي ينبغي تناولها لتقليل الصراعات العسكرية في القارة (فجانب سوق الطلب على الأسلحة يعكس بالطبع مشاكل داخل المنطقة)، فإن الحاجة ماسة الآن إلى إقامة الحواجز أمام التجارة العالمية الموسعة في الأسلحة. فقد أصبح التسلح تجارة بيع الأسلحة فيها أقرب إلى فرض المبيعات.

إن الأطراف الأساسية الموردة للأسلحة في السوق العالمية اليوم هي الدول الثماني الكبرى، وهي المسؤولة عن ٨٤ في المائة من الأسلحة التي بيعت في الفترة بين ١٩٩٨ و٢٠٠٣ [٢١]. واليابان، الدولة الوحيدة غير الغربية بين «الثماني الكبرى»، هي الدولة الوحيدة أيضا من بينها التي تمتنع عن هذه التجارة. وقد كانت الولايات المتحدة وحدها مسؤولة عن

نحـو نصف الأسلحـة التي بيـعت في السـوق العـالميـة، مع ذهاب ثلثي صـادراتهـا منهـا إلى الدول النـاميـة، ومن ضـمنهـا أفـريقـيـا. والأسلحـة تستخدم ليس فقط بنتائج دموية، ولكن أيضا بآثار مهلكة على الاقتصاد، ونظم الحكم، والمجتمع. وفي بعض النواحي، هذا نوع من الاستـمـرارية للدور الضار للدول العظمى في تنمية العسكرية السياسية في أفريقيا أثناء الستينيات وحتى أواخر الثمانينيات، عندما دارت رحى الحرب الباردة فوق أفريقيا. وتحمل الدول الكبرى في العالم مسؤولية جسيمة عن مساهمتها، في سنوات الحرب الباردة، في هدم الديموقراطية في أفريقيا. إن بيع الأسلحة وفرضها يعني استمرارها في أداء دور في التصعيد من الصراعات العسكرية اليوم - في أفريقيا وفي غيرها. إن رفض الولايات المتحدة الموافقة على اتخاذ إجراءات صارمة حتى على الصادرات غير المشروعة للأسلحة الصغيرة (وهو اقتراح متواضع للغاية قدمه كوفي عنان منذ سنوات قلائل)، يصور لنا الصعوبات الجمة في هذا الشأن.

ومن بين المحن التي تواجهها أفريقيا اليوم في محاولة الخروج من تاريخها الكولونيالي وقمع الحرب الباردة للديموقراطية، استمرارية ظاهرة التوريث في قالب العسكرية واستمرار حالة الحرب، والتي للغرب فيها دور التسهيل والتيسير. وفي التصنيف الحضاري، الذي يستخدم كثيرا هذه الأيام، كثيرا ما يمجد الغرب نفسه بأن لديه «تقاليد الحقوق الفردية والحريات الفريدة بين المجتمعات المتمدنة» (باستحضار عبارة هنتنغتون)، ولكن بعيدا عن رؤية القيود التاريخية لهذه الفرضية (التي ناقشناها قبلا)، من المهم أيضا أن نلاحظ دور الغرب في التقليل من شأن «الحقوق والحريات الفردية» في البلدان الأخرى، ومنها بلدان أفريقيا. إن الحكومات الغربية بحاجة لاتخاذ تغييرات سياسية يمكن أن تضع قيودا أو توقف تجار الموت داخل حدودها. إن تخلص العقلية المستعمرة من الاستعمار لابد أن يُدعم بتغييرات في السياسة الدولية الغربية.

ثانيا، هناك بالطبع كثير من المشكلات في العقلية أيضا. كما أكد كوامي أنتوني أبياه: «إن التخلص الأيديولوجي من الاستعمار معرض للفشل لو تجاهل «التقاليد» الداخلية أو الأفكار 'الغربية' الخارجية»[٢٢]. والاحتجاج

الذي يتكرر كثيرا بأن الديموقراطية لا تناسب أفريقيا هو على وجه الخصوص «أمر غربي جدًا» ـ وكان له تأثير عظيم السلبية في إضعاف الدفاع عن الديموقراطية في أفريقيا منذ الستينيات حتى الثمانينيات وبمعزل عن الحاجة إلى رؤية الدور البناء للديموقراطية في أفريقيا (كما في أجزاء أخرى من العالم)، فإن الحجة الثقافية أكثر سوءا لسببين: لأن أي اختراع غربي يمكن أن يكون مفيدا جدًا في أجزاء أخرى من العالم (والبنسلين مثال واضح على ذلك) ولأن هناك في الواقع تقليد قديم ناقشناه سابقا خاص بالاشتراك في الحكم في أفريقيا أيضا.

وفي كتابهما المتميز African Political Systems (النظم السياسية الأفريقية)، الذي نشر منذ أكثر من ستين عاما، أكد ماير فورتس وإدوارد إيفانز بريتشارد، وهما من علماء الأنثروبولوجيا العظام في أفريقيا، أن «بنية أي دولة أفريقية توحي بأن الملوك والرؤساء يحكمون بالموافقة على الإجماع»[٢٣]. وقد يكون هناك بعض التعميم الزائد في هذا، كما احتج النقاد، ولكن لا يمكن أن يكون ثمة شك حول أهمية دور، واستمرار وجود مصداقية للمساهمة والاشتراك في التراث السياسي الأفريقي. ومعنى أن نتجاهل كل هذا في محاولة لرؤية الحرب من أجل الديموقراطية في أفريقيا كمجرد محاولة لاستيراد «الفكرة الغربية» الديموقراطية من الخارج، يمكن أن يكون خطأ وصفيًا عميقا وصعب الفهم.

هنا مرة أخرى، من الأهمية بمكان فهم تعددية الالتزامات واحترام وجود هويات متعددة جنبا إلى جنب، وخاصة في تخليص أفريقيا من الكولونيالية. يشرح أبياه كيف كان متأثرا للغاية بأبيه نفسه و«صلاته المتعددة بهوياته: قبل كل شيء كأحد أبناء قبيلة أسانتي، ثم كابن لغانا، وأفريقي، ومسيحي وتابع للمذهب الميثودي البروتستانتي»[٢٤]. إن الفهم الصحيح لعالم من الهويات المتعددة يتطلب وضوح التفكير بالنسبة إلى التعرف على التزاماتنا وانتماءاتنا المتعددة، حتى رغم أن هذا قد يتعرض لإغراق دفاع وحيد البؤرة عن منظور واحد أو آخر. إن تخليص العقل من الكولونيالية يتطلب ابتعادا قاطعا عن إغراء الهويات والأولويات المنفردة.

الأصولية ومركزية الغرب

وأتحول الآن إلى الأصولية، التي نجد لها حضورا لافتا للنظر في العالم المعاصر، والتي تؤدي دورا مهمّا في توليد كل من الولاء والاستياء الاجتماعي. ولابد أن نذكر أن الأصولية تزدهر في الغرب كما تزدهر خارجه. والواقع أن داروين والعلوم التطورية يبدو أنها تواجه معارضة أكبر وأكثر تنظيما اليوم من الجماهير المتعلمة في أجزاء من أمريكا مما هو في أي مكان آخر من العالم تقريبا. ولكن، سوف أركز هنا بشكل خاص على الأصولية غير المسيحية، التي من المهم أن نفهم علاقتها بالتاريخ الكولونيالي للعالم.

إن الطبيعة المكثفة المضادة للغرب لبعض الحركات الأصولية غير المسيحية في العالم من المحتمل أن تجعل من الصعب تصديق أنها في الواقع شديدة الاعتماد على الغرب. ولكن هذه الحركات بكل وضوح تتصف بهذه الاعتمادية، خاصة إلى درجة أنها تركز على الرفع من شأن القيم والأولويات الموجهة صراحة والمكرسة بثبات ضد المفاهيم والاهتمامات الغربية. إن رؤية الذات باعتبارها «الآخر» (لاستحضار مفهوم له مغزاه ناقشه جيدا عقيل بلجرامي)، في تباينها مع كيان خارجي له نفوذه - وهو هنا الكيان الكولونيالي - هو جزء من نظام المعتقدات الضمني لبعض حركات الأصولية الأشد تطرفا المضادة للغرب، بما يشمل الصيغ الأشد انتقادا للأصولية الإسلامية.

في الأيام التي كان فيها الحكام المسلمون يسيطرون على المنطقة المركزية من العالم القديم وكانت لهم هيمنة شاملة عليها (بين القرن السابع والقرن السابع عشر)، لم يحدد المسلمون ثقافاتهم وأولوياتهم بتعبيرات ارتجاعية في الأساس. وعلى رغم أن انتشار الإسلام كان يعني التغلب على سيادة ديانات أخرى - المسيحية، الهندوسية، البوذية، وديانات أخرى - فلم يكن المسلمون بحاجة لتعريف أنفسهم بأنهم «الآخر»، المضاد لبعض القوى المهيمنة في العالم. هناك شيء من التخلي عن ذلك المنظور المعتمد على الذات، في حين أن الإصرار على موقف موحد ضد الغرب، والالتزام الطاغي بحرب الغرب - باعتباره تجسيدا لـ «الشيطان الرجيم» أو أيًا كان -

يضع الغرب في مركز المسرح السياسي لوجهة نظر أصولية. ولم تكن ثمة حاجة إلى مثل هذا التعريف الارتجاعي للذات في أيام عظمة المسلمين.

ومن المؤكد أنه ليست هناك «حاجة» كبيرة إلى ذلك اليوم أيضا. إن كون المرء مسلما يعني معتقدات دينية إيجابية (وبشكل خاص، قبول أنه «لا إله إلا الله» وأن «محمدا رسول الله») وأداء بعض الواجبات والشعائر (مثل الصلاة). ولكن داخل المتطلبات العريضة لتلك المعتقدات والممارسات الدينية، يمكن لمسلمين مختلفين أن يختاروا آراء مختلفة حول الموضوعات العلمانية ويقرروا كيف يسلكون في حياتهم. والغالبية العظمى من المسلمين في العالم كله يفعلون هذا بالضبط اليوم. وفي المقابل، بعض الحركات الأصولية الإسلامية يقتطعون لأنفسهم منطقة معينة تختص برؤية اجتماعية ووجهة نظر سياسية للغرب فيها دور سلبي جدّا، ولكنه مركزي [٢٥].

فإذا كانت الأصولية الإسلامية المعاصرة، بهذا المعنى، طفيلية على الغرب، فإن الإرهاب الذي يرافقها أحيانا والموجه إلى أمريكا أو أوروبا، هو أكثر طفيلية. إن تكريس إنسان لحياته من أجل تقويض الغرب ونسف صروح شهيرة لها أهمية عملية أو رمزية في الغرب يعكس استحواذ هاجس الغرب الذي يهيمن على كل الأولويات والقيم الأخرى، وهو أحد أنواع الاستغراق التي يمكن أن تستحثها بشدة جدليات العقل المستعمَر.

وكما سبق أن ناقشنا في الفصل الرابع، إن أحد التمييزات المهمة التي تتعرض لطمس هائل في التصنيفات الحضارية الفجة، هي التمييز بين (١) كون الإنسان مسلما، وهو هوية مهمة ولكنها ليست بالضرورة الهوية الوحيدة للشخص، و(٢) تعريف الإنسان كاملا أو أساسا بناء على هويته الإسلامية. وهذا الطمس للفرق بين أن يكون الشخص مسلما وأن تكون له هوية إسلامية وحيدة، والذي يمكن أن نراه على نطاق واسع في مناقشات السياسات المعاصرة، ينقاد لعدد من الاهتمامات المثيرة للخلط والتشويش، ومنها بكل تأكيد الاعتماد الحصري على التصنيفات الحضارية الفجة. ولكن بروز مفاهيم الذات

الارتجاعية في فكر وخطاب العداء للغرب يساهم أيضا في هذا الطمس التصنيفي. إن الثقافة والأدب والعلوم والرياضيات أشياء يمكن الاشتراك فيها بسهولة أكثر من الدين. والاتجاه إلى رؤية أنفسنا بصفتنا «الآخرين» أي أن نكون متميزين بشدة عن الغرب، تؤدي إلى جعل كثير من الناس في آسيا وأفريقيا يخصصون قدرا كبيرا من تأكيد هوياتهم «اللاغربية» بإخلاص - أي بمعزل عن الميراث اليهودي المسيحي الغربي - أكثر من تأكيد مناطق أخرى من فهم الذات.

وسأضطر إلى العودة إلى هذه القضية التصنيفية الملحة لمزيد من الاعتبارات، بما يشمل دورها في تشكيل بعض ردود الأفعال التي اتخذت في أمريكا وأوروبا تجاه الأصولية والإرهاب.

6

الثقافة والأسر

لقد توصل العالم إلى استنتاج نهائي - أكثر جرأة وتحديًا من المطلوب - بأن الثقافة لها دور مؤثر. ومن الواضح أن العالم على حق، فالثقافة لها دورها المؤثر بالفعل. ولكن السؤال الحقيقي هو: «بأي طريقة يكون للثقافة دورها المؤثر؟» [1]. إن حبس الثقافة داخل صناديق صلبة ومنفصلة عن الحضارات أو الهويات الدينية، والتي تحدثنا عنها في الفصلين السابقين، لا يأخذ سوى نظرة شديدة الضيق إلى ما يمكن عزوه إلى الثقافة. والتعميمات الثقافية الأخرى، وعلى سبيل المثال الخاصة بالمجموعات القومية، أو الإثنية أو العنصرية، يمكن أيضا أن تقدم فهما شديد المحدودية والضحالة لخصائص البشر المعنيين. وعندما يجتمع إدراك ضبابي للثقافة مع الحتمية الخاصة بالقوة المسيطرة للثقافة، يصبح المطلوب منا، في الواقع، هو أن نكون عبيدا خياليين لقوة وهمية.

«إن هوياتنا الثقافية يمكن أن تكون عظيمة الأهمية، لكنها لا تقف في تصلب وحدها، معزولة عن التأثيرات الأخرى في فهمنا وأولوياتنا»

المؤلف

ومع ذلك فإن التعميمات الثقافية البسيطة لها تأثير عظيم في ترسيخ طريقتنا في التفكير. ومن السهل التعرف على حقيقة أن مثل تلك التعميمات تعج بها الاقتناعات الشعبية والاتصالات بين الناس. ولا يقتصر الأمر على أن المعتقدات الضمنية والتحريفية كثيرا ما تكون موضوعا للنكات العنصرية والطعون الإثنية، بل إنها تطفو أحيانا على شكل نظريات كبرى. وعندما يحدث بطريق المصادفة ارتباط متبادل، اتفاقية بين التحيُّز الثقافي والرصد الاجتماعي (مهما كان ذلك اتفاقيًا)، تولد نظرية، وقد لا تموت هذه النظرية حتى بعد أن تختفي العلاقة الاتفاقية دون أن يبقى لها أثر يذكر.

ولنتأمل النكات العمالية ضد الأيرلنديين (فجاجات من نوع «كم من الأيرلنديين تحتاج إلى تغيير لمبة كهربائية؟»)، والتي راجت في إنجلترا زمنا طويلا، والتي تشبه النكات السخيفة بالقدر نفسه حول البولنديين في أمريكا. هذه الفجاجات كان لها مظهر سطحي من أنها تتناسب جيدا مع المأزق المحزن للاقتصاد الأيرلندي، عندما كان هذا الاقتصاد في حالة سيئة بالفعل. ولكن عندما بدأ الاقتصاد الأيرلندي ينمو بسرعة مدهشة - والحق أنه في السنوات الأخيرة أسرع من أي اقتصاد أوروبي آخر (وأيرلندا الآن أكثر ثراء في نصيب الفرد من الدخل القومي من أي دولة أخرى تقريبا في أوروبا) - لم يُطرح التنميط الثقافي وعلاقته المزعومة بالاقتصاد والاجتماع باعتباره محض هراء غث. فالنظريات لها حياة خاصة بها، شديدة التحدي لعالم الظواهر التي يمكن رصدها واقعيًا.

الحقائق المتخيلة والسياسات الحقيقية

مثل هذه النظريات، في أغلب الأحوال، ليست مجرد هزل لا ضرر منه. وعلى سبيل المثال، أدى التحامل والتحيز الثقافي دورا في المعاملة التي لقيتها أيرلندا من الحكومة البريطانية، وكان له دور حتى في عدم التصدي لمجاعات سنوات ١٨٤٠. وكان النفور الثقافي له دوره المؤثر من بين التأثيرات التي كان لها وقعها على تعامل لندن مع المشكلات الاقتصادية الأيرلندية. وبينما كان الفقر في بريطانيا ينسب نمطيًا للتغير والتقلب الاقتصادي، كانت إنجلترا تنظر إلى الفقر في أيرلندا (كما يؤكد المحلل

السياسي ريتشارد نيد ليبو) باعتباره نتيجة الكسل، والإهمال والافتقار إلى المهارة والقدرة على العمل، حتى أن «مهمة بريطانيا» لم يكن يرى أنها «لتخفيف المحنة الأيرلندية، ولكن لتمدين أهلها ودفعهم إلى أن يشعروا ويتصرفوا مثل الآدميين»[٢].

ويمتد البحث عن الأسباب الثقافية لمحنة أيرلندا الاقتصادية إلى زمن أبعد، على الأقل إلى القرن السادس عشر، والتي انعكست جيدا في القصيدة الملحمية The Faerie Queene (الملكة الجنية)، لإدموند سبنسر[*]، المنشورة عام ١٥٩٠. إن فن لوم الضحايا، الحاضر بوفرة في هذه القصيدة نفسها، قد استُخدم بفعالية أثناء مجاعات أربعينيات القرن التاسع عشر، وأضيفت عناصر جديدة إلى القصة القديمة. وعلى سبيل المثال، أضيف ميل الأيرلنديين إلى البطاطس إلى قائمة النكبات التي جلبها الأهالي إلى أنفسهم في رأي الإنجليز. عبر تشارلز إدوارد تريفيليان، رئيس الخزانة إبان فترة المجاعات عن اعتقاده أن لندن قد فعلت كل ما يمكن فعله من أجل أيرلندا، على الرغم من أن المجاعة سحقت الكثيرين (والواقع أن نسبة الوفيات كانت أعلى في المجاعات الأيرلندية مما سجلته أي مجاعة أخرى في أي مكان في العالم).

وقد قدم تريفليان أيضا تأويلا ثقافيّا متميزا عن الجوع البيِّن لأيرلندا، بربطه بالآفاق المحدودة الزعم للثقافة الأيرلندية (بدلا من وضع أي لوم على الحكم البريطاني): «من النادر أن تجد امرأة من طبقة الفلاحين في غرب أيرلندا تعرف من فنون الطبخ غير سلق البطاطس»[٣]. ويمكن رؤية هذه الملاحظة كخروج مشجع على التردد الإنجليزي في التصريح بنقد عالمي لفن الطبخ في مكان آخر (ربما يكون التالي هو فن الطبخ الفرنسي، أو الإيطالي، أو الصيني). ولكن من المؤكد أن غرابة التفسير الثقافي للجوع الأيرلندي يستحق مكانا في حوليات الأنثروبولوجيات غريبة الأطوار.

إن الصلة بين التعصب الثقافي الأعمى والطغيان السياسي يمكن أن تكون وثيقة جدّا. وعدم تماثل القوة بين الحاكم والمحكوم، الذي يولد شعورا متعاظما بالتباين في الهوية، يمكن أن يتحد مع التحيز الثقافي في انتحال

(*) The Faerie Queene: قصيدة ملحمية من أشهر أعمال الشاعر الإنجليزي المعروف إدموند سبنسر Edmund Spenser (١٥٥٢-١٥٩٩)، يمجد فيها الملكة إليزابيث الأولى، واعتبرت من الأعمال المتميزة في الشكل [المترجمة].

الأعذار لفشل أجهزة الحكم والسياسة العامة. وقد أدلى ونستون تشرشل بالتصريح الشهير بشأن المجاعة البنغالية لعام ١٩٤٣، والتي حدثت قبيل استقلال الهند عن بريطانيا في ١٩٤٧ (وسيثبت أيضا بالبرهان أنها آخر مجاعة في الهند في القرن، حيث اختفت المجاعات مع ذهاب الحكم الإنجليزي)، والتي قال فيها إن سبب المجاعة هو اتجاه الناس هناك إلى «التكاثر كالأرانب». وينتمي هذا التفسير إلى التقليد العالم لإيجاد تفسيرات للكوارث بعيدا من سوء الإدارة، ولكن في ثقافة الرعية، وهذه العادة في التفكير كان لها تأثير حقيقي على التأخير الحاد في إسعاف المجاعة في البنغال، والتي قتلت ما بين مليونين وثلاثة ملايين نسمة. احتوى تشرشل كل شيء بالتعبير عن إحباطه، لأن وظيفة حكم الهند كانت شديدة الصعوبة بسبب حقيقة أن الهنود «هم أكثر الناس بهيمية في العالم، بعد الألمان» [٤]. من المؤكد أن النظريات الثقافية لها استخداماتها.

كوريا وغانا

وقد حظيت التفسيرات الثقافية لتأخر النمو الاقتصادي بكثير من التأييد في الآونة الأخيرة. ولنتأمل، على سبيل المثال، المناقشة التالية من الكتاب الذي حظي باهتمام كبير والذي اشترك في تحريره لورنس هاريسون وصمويل هنتنغتون بعنوان Culture Matters، ويظهر الاقتباس التالي في مقال هنتنغتون الافتتاحي لهذا الكتاب، بعنوان: «Cultures Count» (*).

> في مطلع تسعينيات القرن العشرين وقعت عيناي، مصادفة، على بيانات عن غانا وكوريا الجنوبية في أوائل الستينيات، وأدهشني أن رأيت مدى تماثل الاقتصاد في البلدين آنذاك... بعد مرور ثلاثين عاما، أصبحت كوريا الجنوبية عملاقا صناعيًا يحتل المرتبة الرابعة عشرة بين أضخم الاقتصادات في العالم، شركات متعددة القوميات وصادرات أساسية من السيارات والمعدات الإلكترونية وغير ذلك من الصناعات المتقدمة، هذا علاوة على أن دخل الفرد أضحى قريبا من دخل الفرد في اليونان. زد على هذا أنها خطت على الطريق لدعم المؤسسات الديموقراطية. ولم تشهد غانا تغيرات مماثلة، إذ لايزال نصيب

(*) هذا الكتاب أيضا ترجمه شوقي جلال، ونشر في سلسلة «عالم المعرفة» بعنوان «الثقافات وقيم التقدم». وقد استعنت بالترجمة الواردة فيه للعبارة المقتبسة، وتجدر الإشارة إلى أن المترجم علق على هذه الفقرة تعليقا يشير إلى ما تحمله من تعمية وتضليل للواقع [المترجمة].

الفرد من الدخل القومي فيها نحو خُمس نظيره في كوريا الجنوبية. كيف لنا أن نفسر هذا الفارق المثير في التنمية؟ لا ريب في أن ثمة عوامل كثيرة لها دورها المؤثر، ولكن بدا لي أن الثقافة لا بد أن لها دورا أساسيًا في التفسير. إذ الكوريون الجنوبيون يعلون من قيمة الاقتصاد المزدهر والاستثمار والعمل الجاد الشاق، والتعليم والتنظيم والانضباط. هذا بينما تسود الغانيين قيم مغايرة. صفوة القول: الثقافة لها دورها المؤثر (٥).

وقد يكون هناك بعض الطرافة في هذه الطريقة في المقارنة (ربما كانت حتى رُبّع الحقيقة منزوعة من سياقها)، ولكن المقارنة تدعو إلى فحص مدقق. كما هو مستخدم في الشرح الذي اقتبسناه أعلاه، فإن القصة الاتفاقية شديدة المخادعة. لقد كان هناك كثير من الفروق المهمة ـ غير النوازع الثقافية ـ بين غانا وكوريا في ستينيات القرن الماضي.

أولا: كانت البنى الطبقية في البلدين مختلفة تماما، مع وجود دور أكبر ـ وشديد النشاط ـ لطبقات رجال المال والأعمال في كوريا الجنوبية. وثانيا: كانت السياسات مختلفة جدًا أيضا، فالحكومة في كوريا الجنوبية مستعدة ومتلهفة على أداء دور محرك أساسي في عمل مبادرات تنموية مركزة على الاقتصاد بطريقة لم تكن واقعة في غانا. وثالثا: العلاقة القريبة بين الاقتصاد الكوري واليابان، من ناحية، والولايات المتحدة من ناحية أخرى، كان سببا في فارق كبير، على الأقل في المراحل المبكرة من التوسع الاقتصادي الكوري.

ورابعا: وربما هو الأهم ـ بدخول الستينيات كانت كوريا الجنوبية قد حازت معدلا أعلى كثيرا في التخلص من الأمية ونظاما تعليميًا أكثر توسعا بكثير مما كان لدى غانا. لقد حدث التقدم في التعليم المدرسي في كوريا في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وبشكل رئيسي من خلال سياسة عامة عاقدة العزم على ذلك، وليس مجرد انعكاس للثقافة (إلا في معناها العام الذي يعتبر أن الثقافة تتضمن كل شيء يحدث في بلد ما) (٦). وعلى أساس البحث الهزيل الذي كان خلفية لاستنتاج هنتنغتون، من الصعب أن نبرر أيًا من الانتصار للثقافة لمصلحة الثقافة الكورية أو التشاؤمية الجذرية بشأن مستقبل غانا وهي النتيجة التي انقاد إليها هنتنغتون من خلال اعتماده على الحتمية الثقافية.

ولا يعني ذلك الإيحاء بأن العوامل الثقافية لا علاقة لها بعملية التنمية. ولكنها لا تعمل بمعزل عن التأثيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. كما أنها ليست غير قابلة للتغيير. وإذا أخذت القضايا الثقافية في الاعتبار، بين أشياء أخرى، في دراسة أكثر اكتمالا للتغير الاجتماعي، فإنها يمكن أن تساعد بدرجة عظيمة في إغناء فهمنا للعالم، بما يشمل عملية التنمية وطبيعة هويتنا. بينما ليس من التنويرية عينها، ولا من المفيد بخاصة، أن يرفع المرء يده معبرا عن اعتراضه عندما يُواجه بأولويات ثقافية مزعومة الرسوخ والثبات («تسود الغانيين قيم مغايرة»، كما يقول هنتنغتون)، من المفيد أن نفحص كيف أن القيم والسلوك يمكن أن يستجيبا للتغير الاجتماعي، على سبيل المثال، من خلال تأثير المدارس والكليات. ودعوني أشر مرة أخرى إلى كوريا الجنوبية، التي كانت مجتمعا أكثر تعليما، وأقل أمية بكثير من غانا في الستينيات من القرن العشرين (عندما رأى هنتنغتون أن اقتصاديهما متماثلان نوعا). والتباين، كما سبق لنا الذكر، كان في جوهره نتيجة تشجيع سياسات عامة في كوريا الجنوبية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. لكن السياسات العامة التعليمية في ما بعد الحرب كانت أيضا متأثرة بملامح ثقافية سابقة. فما أن نفكك الثقافة من وهم القدرية والمصير، يمكنها أن تساعد في توفير فهم أفضل للتغير الاجتماعي عندما توضع مع تأثيرات أخرى وعمليات اجتماعية متفاعلة.

في العلاقات المتبادلة ذات الاتجاهين، مثلما يؤثر التعليم في الثقافة، يمكن أيضا للثقافة السابقة أن يكون لها تأثير في السياسات التعليمية. ومن الجدير بالملاحظة، مثلا، أن كل بلد في العالم تقريبا تعيش فيه تقاليد بوذية قوية يميل إلى الترحيب بانتشار التعليم المدرسي وتعلم القراءة بنوع من اللهفة. وينطبق هذا ليس فقط على اليابان وكوريا، ولكن أيضا على الصين وتايلاند وسريلانكا، وحتى على بورما (ميانمار)، التي تتردى حالتها في ما عدا ذلك. إن التركيز على التنوير في البوذية (كلمة «بوذا» نفسها تعني «متنور»)، والأولوية التي تُعطى لقراءة النصوص، بدلا من ترك ذلك للكهنة، يمكن أن تساعد على تشجيع التوسع في التعليم. فإذا نظرنا إلى ذلك في إطار أرحب، فسنجد أنه ربما كان هناك شيء بحاجة إلى أن ندرسه ونتعلم منه.

لكن من المهم أيضا أن نرى الطبيعة المتفاعلة للعملية التي يكون فيها الاتصال مع بلدان أخرى ومعرفة تجاربها يمكن أن تصنع فرقا عمليّا كبيرا. هناك براهين كثيرة على أنه عندما قررت كوريا أن تتحرك إلى الأمام بخطوات كبيرة للتوسع في التعليم المدرسي عند نهاية الحرب العالمية الثانية، كانت متأثرة ليس فقط باهتمام ثقافتها بالتعليم، ولكن أيضا بفهم جديد لدور وأهمية التعليم، والذي كان مبنيّا على تجربة اليابان والغرب، بما يشمل الولايات المتحدة.

التجربة اليابانية والسياسة العامة

هناك قصة مشابهة، ولكن في وقت أسبق، عن التفاعل الدولي والاستجابة القومية في تاريخ اليابان نفسها للتنمية التعليمية. عندما برزت اليابان من عزلتها عن العالم التي فرضتها على نفسها (والتي استمرت منذ القرن السابع عشر، تحت حكم نظام التوكوغاوا)، كان لديها بالفعل نظام مدرسي متطور نسبيّا بشكل جيد، وقد أدى الاهتمام التقليدي بالتعليم دورا مهما في هذا الإنجاز. والحق أنه عند بداية عهد الإحياء الميجي في ١٨٦٨، كانت لدى اليابان نسبة ممن يعرفون القراءة والكتابة أعلى من النسبة الأوروبية. وعلى الرغم من ذلك، كانت نسبة من يعرفون القراءة والكتابة في اليابان لا تزال ضعيفة (ومن الواضح أنها كانت كذلك في أوروبا أيضا)، وربما أهم شيء هنا أن نظام التعليم الياباني كان منقطع الصلة تماما بالتقدم في العلوم والمعارف التكنولوجية في الغرب الصناعي.

وفي ١٨٥٢، عندما اقتحم الكومودور ماثيو بري ميناء إيدو، مطلقا دخانا أسود من السفينة البخارية حديثة التصميم، لم يصب اليابانيون فقط بالدهشة ـ والخوف إلى حد ما ـ وانساقوا إلى قبول إبرام علاقات دبلوماسية وتجارية مع الولايات المتحدة، ولكنهم أيضا كان عليهم أن يعيدوا فحص وتقييم عزلتهم الثقافية عن العالم. وساهم ذلك في العملية السياسية التي أدت إلى الإحياء الميجي، وإلى جانب ذلك جاء تصميم على تغيير وجه التعليم الياباني. وفي ما يسمى بـ «قسم الميثاق» الذي أعلن في ١٨٦٨، هناك إعلان صارم بشأن الحاجة إلى «التوسع في السعي إلى المعرفة في كل مكان من العالم» (٧).

وصدر «المرسوم الرئيسي للتعليم» بعد ثلاث سنوات، في ١٨٧٢، ليضع العزم التعليمي الجديد بمصطلحات جلية لا لبس فيها:

> **في المستقبل، لن يكون هناك مجتمع به عائلة أمية، ولا عائلة بها شخص أمي [٨].**

وعبر كيدو تاكايوشي، أحد أهم قادة ذلك العصر، عن القضية الأساسية بوضوح كبير:

> **إن شعبنا لا يختلف عن الأمريكيين أو الأوروبيين المعاصرين؛ إن الأمر كله يتعلق بالتعليم أو نقص التعليم [٩].**

كان هذا هو التحدي الذي قبلته اليابان بتصميم وعزم في أواخر القرن التاسع عشر.

وبين العامين ١٩٠٦ و١٩١١، كان التعليم يستهلك ما يصل إلى ٤٣ في المائة من ميزانية المدن والقرى اليابانية بشكل عام [١٠]. وبالوصول إلى العام ١٩٠٦، وجد ضباط التجنيد في الجيش أنه، بالتباين مع أواخر القرن التاسع عشر، كان من الصعب أن تجد أي مجند جديد جاهلا بالقراءة والكتابة. وفي العام ١٩١٠، من المعروف بشكل عام أن اليابان كان لديها حضور شامل في المدارس الابتدائية. وفي ١٩١٣، على الرغم من أن اليابان كانت اقتصاديًا لاتزال فقيرة جدًا ومتأخرة، فإنها أصبحت واحدة من أكبر منتجي الكتب في العالم، تنشر كتبا أكثر من بريطانيا، وضعف ما تنتجه الولايات المتحدة بالفعل. والحق أن تجربة اليابان كلها للتطور الاقتصادي كانت مدفوعة إلى حد كبير بتشكيل القدرات البشرية، والتي تشمل دور التعليم والتدريب، وقد رُقي الاثنان عن طريق السياسة العامة ومناخ ثقافي داعم ومؤيد (وكلاهما متفاعل مع الآخر). إن ديناميات العلاقات المؤسسية عظيمة الأهمية في فهم كيف استطاعت اليابان أن تضع أسس تطورها الاقتصادي والاجتماعي المذهل.

ولكي نزيد من الإيضاح في هذه القصة، لم تكن اليابان مجرد متعلم، ولكنها كانت أيضا معلما عظيما. لقد تأثرت جهود التنمية لبلدان شرق وجنوب شرق آسيا، بعمق، بالتجربة اليابانية في التوسع في التعليم أو نجاحها المتجلي في تحويل المجتمع والاقتصاد. إن ما يسمى معجزة شرق آسيا كان إلى حد ما إنجازا ألهمته التجربة اليابانية.

إن الانتباه إلى التفاعلات الثقافية، داخل إطار عريض، يمكن أن يكون طريقة مفيدة لتقدم فهمنا للتنمية والتغيير. وسيكون مختلفا عن كلٍّ من تجاهل الثقافة كليًا (كما تفعل بعض النماذج الاقتصادية ضيقة التفكير)، وعن تمييز الثقافة باعتبارها قوة مستقلة وثابتة، لها حاضر لا يمكن تغييره، ووقع لا يمكن مقاومته (كما يبدو أن بعض المُنَظِّرين الثقافيين يفضلون). إن وهم القدَر الثقافي ليس مضللا فقط، بل يمكن أيضا أن يؤدي إلى إضعاف شديد، حيث إنه يمكن أن يولِّد شعورا بالقدرية والإحجام بين الناس الذين توصف ثقافتهم بعدم التميز.

الثقافة في إطار عملي عريض

لا شك في أن خلفيتنا الثقافية يمكن أن يكون لها تأثير هائل ورئيسي في سلوكياتنا وتفكيرنا. كذلك، نوع الحياة التي نعيشها لابد أن يكون متأثرا بخلفيتنا الثقافية. ويمكن أن تؤثر الخلفية الثقافية أيضا في إحساسنا بالهوية وإدراكنا للانتماء إلى جماعات نرى أنفسنا أعضاء فيها. إن الشك، الذي أحاول التعبير عنه هنا، لا يختص بالاعتراف بأهمية الثقافة لوعي الإنسان وسلوكه. إنه بشأن الطريقة التي تُرى بها الثقافة أحيانا، بشكل اعتباطي نوعا ما، باعتبارها العامل الحاسم المركزي والعنيد، الذي يسبب وحده، مستقلا تماما، المآزق الاجتماعية.

إن هوياتنا الثقافية يمكن أن تكون عظيمة الأهمية، لكنها لا تقف في تصلب وحدها، معزولة عن التأثيرات الأخرى في فهمنا وأولوياتنا. هناك عدد من التأهيلات التي ينبغي أن تتم، بينما نعترف بتأثير الثقافة في حياة الإنسان وأعماله. أولا: وبقدر أهمية الثقافة نفسها، إن الثقافة ليست ذات أهمية متفردة في تقرير حياتنا وهوياتنا. هناك أشياء أخرى، مثل الطبقة، والعنصر، والنوع، والمهنة، والسياسات، لها دورها المؤثر أيضا، ويمكن أن يكون دورا شديد القوة.

ثانيا: الثقافة ليست صفة متجانسة. يمكن أن تكون هناك تنويعات هائلة حتى داخل الوسط الثقافي العام نفسه - وعلى سبيل المثال، إيران المعاصرة فيها رجال دين محافظون ومنشقون راديكاليون في الوقت نفسه، كما أن

أمريكا فيها مساحة لكل من مسيحيي جماعة «الميلاد من جديد»، وغير العقائديين المتحمسين (بين مدارس كثيرة أخرى من الفكر والسلوك). إن الحتميين الثقافيين غالبا ما يسيئون تقدير مدى عدم التجانس داخل ما يؤخذ على أنه ثقافة «واحدة». والأصوات المتنافرة غالبا تكون «داخلية» وليست قادمة من الخارج. أيضا، اعتمادا على الوجه المعين من وجوه الثقافة الذي نقرر التركيز عليه (مثلا، سواء نركز على الدين، أو على الأدب، أو على الموسيقى)، يمكن أن نصبح صورة شديدة التنوع من العلاقات الداخلية والخارجية المعنية.

ثالثا: الثقافة لا تقف ساكنة بلا حركة. إن القصة الموجزة للتحول التعليمي لليابان وكوريا، وما له من تأثيرات ثقافية عميقة، يصوران أهمية التغير، المتصل - كما هو في الغالب - بالنقاش العام والسياسة العامة. ويمكن أن يكون أي افتراض بالثبات - سواء تصريحا او تلميحا - خادعا بدرجة كارثية. والإغراء الذي يجرنا نحو استخدام الحتمية الثقافية غالبا ما يأخذ الشكل اليائس من محاولة رمي مرساة الثقافة على مركب سريع الحركة.

ورابعا: الثقافة تتفاعل مع حتميات أخرى للإدراك والعمل الاجتماعي. وعلى سبيل المثال، إن عولمة الاقتصاد لا تجلب المزيد من التجارة فقط، بل تجلب أيضا المزيد من الموسيقى والسينما. لا يمكن أن نرى الثقافة كقوة معزولة مستقلة عن المؤثرات الأخرى. إن افتراض الانعزال - الذي يثار غالبا ضمنيا - يمكن أن يكون شديد التضليل.

وأخيرا: ينبغي أن نفرق بين فكرة «الحرية الثقافية»، التي تركز على حريتنا سواء للاحتفاظ بأولوياتنا أو تغييرها (على أساس معرفة أعظم أو تفكير أكثر، أو في ما يتعلق بذلك، على أساس من تقييمنا للعادات والتقاليد المتغيرة)، وبين «تقدير المحافظية الثقافية»، التي أصبحت قضية كبيرة في خطاب التعددية الثقافية (والتي تؤيد غالبا استمرار نظم الحياة التقليدية لدى المهاجرين الجدد في الغرب). هناك بلا شك حالة قوية لتضمين الحرية الثقافية بين القدرات البشرية التي يقدرها الناس، لكن هناك حاجة أيضا إلى فحص مدقق للعلاقة الدقيقة بين الحرية الثقافية وأولويات التعددية الثقافية [11].

التعددية الثقافية والحرية الثقافية

في السنوات الأخيرة، اكتسبت التعددية الثقافية الكثير من الثقل بوصفها قيمة مهمة، أو بدقة أكبر شعارا قويا (حيث إن القيم الأصلية لها ليست واضحة بالكامل). ويمكن رؤية أن الازدهار المتزامن لثقافات مختلفة داخل البلد نفسه أو المنطقة له أهميته في حد ذاته، ولكن كثيرا ما يُدافَع عن التعددية الثقافية على أساس أن هذا هو ما تتطلبه الحرية الثقافية. وهذا الادعاء في حاجة إلى مزيد من الفحص.

إن أهمية الحرية الثقافية لابد أن تُميَّز من الاحتفال بكل شكل من أشكال الميراث الثقافي، بصرف النظر عما إذا كان الأشخاص المعنيون قد يختارون هذه الممارسات بعينها لو أُعطوا الفرصة للفحص النقدي ومعرفة كافية بالاختيارات والفرص الأخرى الموجودة فعلا. وعلى رغم أنه كان هناك الكثير من المناقشة في السنوات الأخيرة حول الدور المهم والمكثف للعوامل الثقافية في الحياة الاجتماعية والتنمية البشرية، فإن التركيز كان دائما ما يميل لأن يكون - بشكل صريح أو ضمني - على الحاجة إلى المحافظة الثقافية (على سبيل المثال، استمرار الالتصاق بنظم حياة محافظة للناس الذين لا يقترن انتقالهم الجغرافي إلى أوروبا أو أمريكا دائما بتكيف ثقافي). وقد تشمل الحرية الثقافية، من بين أولويات أخرى، حرية الارتياب في الموافقة الآلية على تقاليد الماضي، خصوصا عندما يرى بعض الناس - وبالذات الشباب - سببا لتغيير أساليب حياتهم.

إذا كانت حرية اتخاذ الإنسان للقرار مهمة، فإن نتائج الممارسة المنطقية لتلك الحرية لابد أن تحظى بالتقدير، بدلا من رفضها بسبب وجود سابقة مفروضة لاتجاه محافظ لا نزاع فيه. والرابطة الحاسمة هنا تشمل قدرتنا على أن نأخذ بعين الاعتبار اختيارات بديلة، وأن نفهم ماهية الاختيارات المعنية، ثم أن نقرر ما الذي لدينا المنطق الكافي لكي نريده.

وبالطبع، لابد أن يكون معروفا أن الحرية الثقافية يمكن أن تقف أمامها حوائل عندما لا يسمح مجتمع ما لجماعة بعينها بأن تمارس بعض أنماط الحياة التقليدية التي يمكن لأعضاء الجماعة اختيار اتباعها بحرية. والحق أن القمع الاجتماعي لأنماط حياة معينة - المثليين، المهاجرين، بعض الجماعات الدينية المعينة - شائع في كثير من بلدان العالم. والإصرار على

أن يعيش المثليون مثل متغايري الجنس، أو أن يبقوا داخل دواليب مغلقة، ليس مجرد طلب للانتظام والتماثل، بل هو أيضا رفض لحرية الاختيار. إذا لم يُسمح بالتعددية، فإن كثيرا من الاختيارات ستصبح غير قابلة للتطبيق. والسماح بالتنوع يمكن – فعلا – أن يكون مهما بالنسبة إلى الحرية الثقافية.

ويمكن تعزيز التنوع الثقافي، لو سُمح للأفراد وشُجعوا بأن يعيشوا كما يحبون ويقدرون (بدلا من أن يتم تقييدهم بتقاليد سائدة). وعلى سبيل المثال، حرية التماس نمط حياة متنوع إثنيّا، في عادات الأكل أو الموسيقى، يمكن أن تجعل مجتمعا ما أكثر تنوعا ثقافيا تماما نتيجة ممارسة الحرية الثقافية. وفي هذه الحالة، فإن أهمية التنوع الثقافي - على ذرائعيتها - ستتبع مباشرة من قيمة الحرية الثقافية، حيث إن الأولى ستكون نتيجة للأخيرة.

ويمكن أن يؤدي التنوع أيضا دورا إيجابيا في تعزيز الحرية حتى لأولئك الذين ليسوا مرتبطين بالأمر بشكل مباشر. وعلى سبيل المثال، يمكن لمجتمع متنوع ثقافيا أن يجلب فوائد لآخرين في شكل التنوع الفسيح للخبرات التي يجدون أنفسهم نتيجة ذلك يتمتعون بها. وكمثال على ذلك، يمكن أن نحتج عن حق بأن التقاليد الثرية للموسيقى الأفروأمريكية - بأصلها الأفريقي، وتطورها الأمريكي - لم تساعد فقط على تعزيز الحرية الثقافية واحترام الذات للأفريقيين - الأمريكيين، بل وسَّعت أيضا من الاختيارات الثقافية لكل الناس (أفريقيين أمريكيين أو غيرهم) وزادت من ثراء الآفاق الثقافية لأمريكا، بل للعالم كله.

ومع كل ذلك، فإذا كان تركيزنا على الحرية (بما يشمل الحرية الثقافية)، فإن أهمية التنوع الثقافي لا يمكن أن تكون غير مشروطة، ولابد أن تتفاوت بشكل طارئ واتفاقي مع روابطها السببية بالحرية الإنسانية، ودورها في مساعدة الناس على اتخاذ قراراتهم الخاصة. والواقع أن العلاقة بين الحرية الثقافية والتنوع الثقافي لا ضرورة لأن تكون مطردة الإيجابية. وعلى سبيل المثال، إن أسهل طريقة لتحقيق التنوع الثقافي يمكن أن تكون في بعض الظروف استمرارا كليا لجميع الممارسات الثقافية الموجودة مسبقا والتي يتصادف حضورها في نقطة

ما من الزمن (وعلى سبيل المثال، المهاجرون الجدد يمكن أن يُغرَوا بالاستمرار في عاداتهم وأعرافهم القديمة الثابتة، ويُثبَّطوا - مباشرة أو بطريقة غير مباشرة - عن تغيير أنماط سلوكياتهم بأي حال). هل هذا يوحي بأنه من أجل «التنوع الثقافي» ينبغي أن ندعم «النزعة الثقافية المحافظة»، ونطلب من الناس أن يتمسكوا بخلفياتهم الثقافية الخاصة، وألا يحاولوا أن يفكروا في الانتقال إلى أساليب حياة أخرى حتى لو وجدوا أسبابا جيدة تدعوهم إلى فعل ذلك؟ إن إضعاف حرية الاختيار التي ترتبط بذلك يمكن أن يحولنا فورا إلى موقف معادٍ للحرية، والذي يمكن أن يبحث عن طرق ووسائل لسد الأبواب أمام اختيار نمط حياة مختلف قد يرغب كثير من الناس أن يعيشوه.

وعلى سبيل المثال، امرأة شابة من عائلة مهاجرة محافظة في الغرب يمكن أن تظل مكبوحة العواطف، لأن الكبار يخشون مجاراة نمط الحياة الأكثر حرية لمجتمع الأغلبية. وسيُتوصَّل إلى التنوع حينئذ على حساب الحرية الثقافية. إذا كان ما يتسم بأهمية مطلقة هو الحرية الثقافية، فإن تقدير التنوع الثقافي ينبغي أن يأخذ شكلا مشروطا. ومن ثم فلابد أن تعتمد مزايا التنوع على «كيف» يمكن بالضبط أن يحدث هذا التنوع ويحظى بالتأييد.

والحق أن الدفاع عن التنوع الثقافي على أساس أن هذا هو ما ورثته الجماعات المختلفة من الناس هو بوضوح ليس حجة قائمة على الحرية الثقافية (رغم أن الحالة أحيانا تُعرض كما لو كانت حجة «مؤيدة للحرية»). من الواضح أن كون الإنسان مولودا في ثقافة معينة ليس ممارسة للحرية الثقافية، والمحافظة على شيء طُبع عليه الإنسان بسبب مجرد ظروف الميلاد لا يمكن أن تكون في حد ذاتها ممارسة للحرية. لا شيء يمكن تبريره باسم الحرية من دون أن يكون لدى الناس فرصة لممارسة تلك الحرية، أو على الأقل من دون تقييم حريص لكيفية إمكان ممارسة فرصة الاختيار لو كانت متاحة. وكما أن القمع الاجتماعي يمكن أن يكون إنكارا للحرية الثقافية، فإن انتهاك الحرية يمكن أيضا أن يأتي نتيجة طغيان الالتزام، الذي قد يجعل من الصعب على أعضاء مجتمع ما أن يؤثروا أنماط حياة أخرى.

المدارس والتفكير والإيمان

يمكن أن تنتج اللاحرية أيضا من افتقاد المعرفة والفهم للثقافات الأخرى ولأساليب الحياة البديلة. ولتصوير الموضوع الأساسي المعني هنا، فحتى أي معجب (مثل مؤلف هذا الكتاب) بالحريات الثقافية التي نجحت بريطانيا الحديثة - على وجه العموم - في إعطائها لأناس من خلفيات وأصول مختلفة يعيشون في هذا البلد، فمن الممكن أن يداخله الكثير من الارتياب في ما يختص بالحركة الرسمية في المملكة المتحدة نحو زيادة دعم الدولة للتوسع في المدارس الدينية (كما سبقت الإشارة باختصار في الفصل الأول).

بدلا من التقليل من المدارس الدينية الموجودة والمموَّلة من قبل الدولة، فالواقع أن إضافة المزيد منها - مدارس إسلامية، ومدارس هندوسية، ومدارس للسيخ بالإضافة إلى المدارس المسيحية الموجودة من قبل - يمكن أن يؤدي إلى تقليل دور العقل الذي يمكن أن يكون لدى الأطفال فرصة لصقله واستخدامه. ويحدث هذا في وقت تتعاظم فيه الحاجة إلى توسيع آفاق فهم الناس الآخرين والجماعات الأخرى، وحين تكون الحاجة بالغة الأهمية إلى القدرة على اتخاذ القرارات المتعقلة. إن الحدود المفروضة على الأطفال تكون قاسية بشكل خاص عندما لا تمنح المدارس الدينية الجديدة الأطفال فرصة لتشجيع الاختيار المتعقل في تقرير أولويات حياتهم. كما أنها تفشل غالبا في تنبيه الطلبة إلى الحاجة إلى أن يقرروا لأنفسهم كيف ينبغي أن يلتفتوا بانتباههم إلى المكونات المختلفة لهوياتهم (والتي تتعلق [بالترتيب] بالقومية، واللغة، والأدب، والدين، والعرق، والتاريخ الثقافي، والاهتمامات العلمية... إلخ).

ولا يعني ذلك أنني أريد الإيحاء بأن مشكلات التحيز (والتعزيز المتعمد لرؤية مضببة) في هذه المدارس البريطانية الجديدة ذات التوجه الديني هي بأي حال متطرفة، مثل المدارس الأصولية في باكستان، التي أصبحت جزءا من أرضية لإنتاج العنف والتعصب - وغالبا الإرهاب - في ذلك الجزء من العالم الذي يعيش تحت ضغوط هائلة. ولكن فرصة تعهد العقل والتعرف على الحاجة لاختيار مدقق يمكن أن تظل أقل كثيرا في تلك المدارس الدينية، حتى في بريطانيا، عنها في أماكن تعليم أكثر اختلاطا وأقل عزلة في هذا البلد.

إن الفرص الحقيقية غالبا تكون أقل منها حتى في المدارس الدينية التقليدية ـ خصوصا في تلك المدارس المسيحية التي كانت لها تقاليد عريقة بتدريس منهج دراسي موسع، مع التسامح مع شكية لا بأس بها في التعليم الديني نفسه (على الرغم من أن تلك المدارس الأقدم أيضا يمكن جعلها أقل تقييدا بدرجة كبيرة مما هي الآن بالفعل).

إن الحركة نحو المدارس الدينية في بريطانيا تعكس أيضا رؤية خاصة لبريطانيا كـ «فدرالية من الجماعات»، بدلا من جماعة من البشر يعيشون في بريطانيا، يتمتعون بالفروق المتنوعة، وتشكل الفروق الدينية والعرقية جزءا واحدا من هذا التنوع (مع الفروق في اللغة والأدب والسياسات، والطبقة، والنوع الجنسي، والموقع، وغير ذلك من الخصائص). ومن غير المنصف للأطفال الذين لم تتح لهم بعد فرصة كافية للتفكير والاختيار أن يوضعوا في صناديق صارمة يقودها معيار واحد معين من التصنيف، وأن يقال لهم: «هذه هي هويتكم، وهذا هو كل ما ستحصلون عليه».

في المحاضرة السنوية لعام ٢٠٠١ في الأكاديمية البريطانية، والتي كان لي شرف إلقائها (وكانت بعنوان «الناس الآخرون»)، قدمت جدلا بأن هذه المقاربة «الفدرالية» لها مشكلات كثيرة للغاية، وتتجه خاصة للإقلال من تنمية قدرات الإنسان لدى الأطفال البريطانيين من أبناء العائلات المهاجرة بطريقة لها مغزاها [١٢]. ومنذئذ، أضافت أحداث التفجير الانتحاري في لندن (في يوليو ٢٠٠٥)، التي قام بها شباب ولدوا في بريطانيا، ولكنهم يعانون اغترابا عميقا ـ أضافت هذه الأحداث بُعْدا آخر إلى قضية إدراك الذات وتعهدها في بريطانيا. ولكني أريد أن أؤكد أن التقييد الأساسي للمقاربة الفدرالية يتجاوز كثيرا أي علاقة ممكنة مع الإرهاب. هناك حاجة ماسة ليس فقط إلى مناقشة مدى تأثير إنسانيتنا المشتركة ـ وهو موضوع يمكن أن تؤدي المدارس فيه دورا حاسما (وكانت تؤدي هذا الدور غالبا في الماضي). وبالإضافة إلى ذلك، هناك أهمية الاعتراف بأن الهويات الإنسانية يمكن أن تأخذ أشكالا متعددة متميزة، وأن الناس لابد أن يستخدموا العقل ليقرروا كيف يرون أنفسهم، وأي أهمية يلقونها إلى كونهم وُلدوا ونشأوا أعضاء في مجتمع معين. وستكون لي فرصة العودة إلى هذا الموضوع في الفصلين الأخيرين من هذا الكتاب.

إن الأهمية حقيقية، من دون مبالغة، لوجود التعليم الدرسي اللاأخلاقي واللامحدود، والذي يوسّع، لا يقلل ويحمي، من إعمال العقل (إما يحمل الشخص للخلق والتحدي). لقد منح شكسبير صوتا للقلق الذي قد يساورنا بقوله «البعض ولد عظيما، والبعض يصل إلى العظمة، والبعض تُثقل كاهله العظمة». ومن الضروري في التعليم الدرسي للأطفال أن نتأكد من أن «العظمة لا تثقل كاهل» العقول الذين لا تزال حياتهم أمامهم. هناك كثير هنا عند مربط الفرس.



7

أصوات العولمة

«إن رفض العولمة بجملتها لن يكون فقط ضد الاقتصاد العولمي، لكنه أيضا سوف يقطع حركة الأفكار والفهم والمعرفة التي يمكن أن تساعد كل شعوب العالم، بما فيها أكثر الناس حرمانا من بين سكان العالم»

المؤلف

في العالم ثراء مذهل، وفقر موجع. هناك وفرة غير مسبوقة في المعيشة المعاصرة، وما كان لأسلافنا أن يتخيلوا الطلب الهائل على المصادر والمعرفة والتكنولوجيا الذي نأخذه اليوم أمرا مسلما به. لكن عالمنا أيضا عالم فقر مروع وحرمان بفيض. هناك عدد مذهل من الأطفال يعانون سوء التغذية، سوء الكسوة، سوء المعاملة، أيضا الأمية وبالطبع المرض. ملايين يفنون كل أسبوع من الأمراض التي يمكن القضاء عليها نهائيًا، أو على الأقل منعها من أن تقتل بهذه الكثرة. ويمكن للأطفال، وفق المكان الذي ولدوا فيه، أن يتمتعوا بوسائل وتسهيلات لرفاهة عظيمة، أو يواجهوا احتمال حياة حرمان باعثة على اليأس.

إن التفاوتات الهائلة في الفرص التي يحظى بها أناس مختلفون تشجع الشكوك في قدرة العولمة على خدمة مصالح المستضعفين والمضطهدين. والحق أن هناك شعورا قويًا ومتزايدا بالإحباط ينعكس شديدا في شعارات

حركات الاحتجاج لمن يسمون بالناشطين ضد العولمة. يريد المحتجون، الذين حركتهم فرضية أن العلاقات العولمية معادية ومناوئة في الأساس بدلا من أن تساعد على الدعم المتبادل، يريد المحتجون أن ينقذوا المستضعفين في العالم مما يرون أنه عواقب العولمة. والتعبير المدوي عن انتقادات العولمة لم يكن عاصفا فقط في التظاهرات التي لا تزال تجري في كل مكان حول العالم، في سياتل، واشنطن، كويبك، مدريد، لندن، ملبورن، جنوا، أدنبره، وأماكن أخرى. هذه الهموم تحظى بانتباه متعاطف من عدد أكبر كثيرا من الناس الذين قد لا يريدون أن يلحقوا بالتظاهرات المتقدة، ولكنهم يرون أيضا أن التفاوتات في الحظوظ شديدة التباين ظلم بيِّن وتستحق الشجب. ويرى البعض في هذه المظالم فشلا كاملا أيضا لأي قوة أخلاقية يمكن للهوية العولمية أن تستحثها.

الصوت والصدق والتفكير العام

سوف أجادل في الوقت الحاضر بأنه من الخطأ أن نرى الحرمان والحيوات المنقسمة كعواقب للعولمة، بدلا من رؤيتها كفشل للتدابير الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والتي هي عارضة تماما وليست رفيقا لا مفر منه للتقارب العالمي. ومع ذلك، فسوف أحتج أيضا بأن ما يُسمى بالانتقادات المناهضة للعولمة يمكن أن تقدم مساهمة إيجابية ومهمة، وهي غالبا تفعل ذلك، في المساعدة على رفع عدد من القضايا أمام النقاش العام الذي لابد أن يُعمل حسابه ويلقى اعتباره. إن التشخيص الجاد للأسباب يمكن أن يوضع في غير موضعه بشكل ما، ومع ذلك يمكن أن يساعد على بدء تحقيق مستتير بشأن ما الذي ينبغي فعله للتغلب على المشكلات الخطيرة التي لا شك في وجودها.

وكما ذكر فرنسيس بيكون منذ أربعمائة عام (في ١٦٠٥)، في أطروحة له بعنوان «تقدم التعليم The Advancement of Learning» إذ قال: «إن تسجيل الشكوك وعرضها لهما فائدتان». إحداهما فائدة مباشرة: فهي تحرسنا «ضد الأخطاء». والثانية، كما يقول بيكون، تختص بدور الشكوك في بدء وتعزيز عملية البحث والتحقيق، التي يمكن أن تؤدي إلى إغناء فهمنا. لاحظ بيكون أن القضايا التي «كان يمكن أن تمر بنا ببساطة من دون تدخل»... تنتهي بأنها «تحظى بمراقبة دقيقة وحريصة» والسبب هو «تخلل الشكوك» [1].

إن توجيه أسئلة مهمة عن العولمة وطبيعة الاقتصاد الكوكبي يمكن أن تقدم مساهمة جدلية بناءة حتى حين يكون هناك مجال للكثير من التشكك بشأن الشعارات المعينة المستخدمة، خاصة التي يستخدمها المحتجون من الشباب المتوهج المتحمس. ربما تكون هناك أسباب جيدة لأن نتشكك في العواقب الشريرة المزعومة للعلاقات الاقتصادية العولمية، التي تقدم عناوين ساحرة كملخصات للمنظور المناهض للعولمة. من الضروري أن نمعن النظر من قرب في القضايا الهائلة التي يمكن للمحتجين أن يبرزوها - وهم غالبا يفعلون - وهذا في حد ذاته مساهمة لها أهمية بالغة. والحق أن النقاشات التي تبدأ بهذه الطريقة يمكن أن تخدم كأساس للتفكير العام الكوكبي في قضايا بالغة الأهمية. وحيث إن الديموقراطية تدور في المقام الأول حول التفكير العام (كما ناقشنا في الفصل الثالث)، فإن النقاشات التي تُولَّد بسبب تلك «الشكوك العولمية» يمكن أن ينظر إليها كشكوك أولية، لكن يمكن أن تكون لها أهمية كبيرة كمساهمات نحو ممارسة شكل ما من الديموقراطية الكوكبية (البسيطة بالضرورة) (٢).

النقد والصوت والتضامن العالمي

سوف أنتقل الآن إلى الأسئلة الجوهرية التي رفعها المحتجون، والتي أثارها آخرون ممن تملؤهم الشكوك حيال العولمة، وأيضا سوف يكون لزاما عليّ أن أدرس المناقشات المضادة التي قدمها المدافعون عن العولمة. ولكن قبل هذا، أريد أن أعلق باختصار على طبيعة الهوية العالمية المعنية - صراحة أو ضمنا - في تلك المناقشات. بعض النقاد التعميميين للعولمة يجدون أنفسهم مضطرين إلى الإشارة إلى غياب باعث على الأسى، في عالم بلا قلب، لإحساس مؤثر بالتضامن العالمي. ومن المؤكد أن هناك كثيرا مما يمكن أن نشعر حياله بالإحباط في قلة التعبير عن قاعدة أخلاقية عالمية مؤثرة في التعامل مع قضايا عالمية عميقة الإيلام.

لكن، هل نحن نعيش حقا في عالم بلا أخلاق؟ إن كان الشعور بالتضامن العالمي هو هراء حقًا، فلماذا نجد كل هذا العدد الكبير من الناس في كل مكان من العالم (بما يشمل المحتجين «ضد العولمة»، وعدد متعاظم حقًا من الآخرين)، يشعرون بكل هذا الأسى على حالة العالم ويتحدثون بانفعال -

وضوضاء - مطالبين بمعاملة أفضل للمحرومين والمهضومين؟ إن المحتجين أنفسهم يأتون من كل مكان في العالم - فهم ليسوا مجرد سكان سياتل أو ملبورن أو جنوا أو أدنبره. إن المنشقين يحاولون العمل معا للاحتجاج على ما يرون أنه تفاوت أو ظلم بيِّن تُبتلى به شعوب العالم.

لماذا يقلق رجال ونساء من أحد أجزاء العالم إزاء حقيقة أن هناك أناسا في أجزاء أخرى من العالم يلقون معاملة سيئة إن لم يكن هناك إحساس بالانتماء الكوكبي وإن لم يكن هناك اهتمام بالظلم الكوكبي؟ إن الاستياء الكوكبي الذي تمنحه حركات الاحتجاج صوتا (ولنعترف، بأنه أحيانا صوت خشن للغاية)، يمكن أن يُرى كبرهان على وجود شعور بهوية عالمية، وبعض الاهتمام والقلق على الأخلاق الكوكبية.

ولابد من أن أناقش الآن لماذا مصطلح «مناهضة العولمة» لا يصف جيدا طبيعة الاستياء الذي يعبر عنه. ولكن مهما كان الاسم الذي نطلقه عليه، فإن هذا الاستياء المتخطي للحدود هو في حد ذاته ظاهرة عالمية، في كلٍّ من موضوع اهتمامه (بما يشمل ما ينطوي عليه من أخلاقيات إنسانية وسياسات ضمنية)، وفي شكل الاهتمام والمشاركة الواسعة التي يولدها عبر العالم.

إن الحس بهوية شاملة وراء هذه الاهتمامات تتجاوز كثيرا حدود القومية أو الثقافة أو الجماعة أو الدين. ومن الصعب أن تفوتنا فكرة الانتماء الشامل القوي التي تحرك كل هؤلاء الناس لتحدي ما يرون أنه ظلم يفرِّق بين سكان العالم. والواقع أن ما يُسمي مناهضة العولمة ربما يكون أقوى حركة تعبر عن العولمة الأخلاقية في العالم اليوم.

التضامن الفكري

كل ذلك يضيف المزيد إلى أهمية أن ننتبه بجدية إلى المادة التي يتناولها النقد المضاد للعولمة. فعلى الرغم من أن العولمة من أكثر الموضوعات التي تدور حولها المناقشات في العالم المعاصر، فليست في جملتها مفهوما محددا جيدا. هناك حشد هائل من التفاعلات العالمية توضع تحت العنوان العريض للعولمة، وتتنوع هذه التفاعلات من امتداد التأثيرات الثقافية والعلمية عبر الحدود إلى تضخم العلاقات الاقتصادية وعلاقات رجال المال والأعمال عبر العالم. إن رفض العولمة بجملتها لن يكون فقط ضد الاقتصاد

العولمي، لكنه أيضا سوف يقطع حركة الأفكار والفهم والمعرفة التي يمكن أن تساعد كل شعوب العالم، بما فيها أكثر الناس حرمانا من بين سكان العالم. ومن ثم فإن الرفض الشامل للعولمة يمكن أن تكون له نتائج مضادة بقوة. هناك حاجة قوية إلى فصل القضايا المختلفة التي تبدو مندمجة معا في خطاب الاحتجاجات المناهضة للعولمة. إن عولمة المعرفة تستحق اعترافا كبيرا بشكل خاص، على الرغم من كل الأشياء الجيدة التي يمكن أن تُقال عن حق حول أهمية «المعرفة المحلية».

كثيرا ما ينظر إلى العولمة، في كل من المناقشات الصحافية وعدد كبير للغاية من المؤلفات الأكاديمية، كعملية «تغريب». والواقع أن بعض من ينظرون بابتهاج - واحتفال حقيقي - للظاهرة يصل بهم الأمر إلى رؤية أنها مساهمة من الحضارة الغربية مهداة إلى العالم. والحق أن هناك تاريخا «مؤسلبا» بإتقان يتفق مع هذه الرؤية التي يُزعم أنها ليست من فراغ. تقول هذه النظرة إن كل شيء حدث في أوروبا: في البداية كانت النهضة، ثم التنوير والثورة الصناعية، وقاد هذا إلى ارتفاع شامل في مستويات المعيشة في الغرب. والآن ينتشر هذا الإنجاز الغربي العظيم إلى العالم. فالعولمة في هذه النظرة ليست فقط جيدة، لكنها أيضا منحة من الغرب للعالم. وأبطال هذه الرؤية للتاريخ يميلون إلى الشعور بالانزعاج ليس فقط بسبب الطريقة التي ينظر بها كثير من الناس إلى هذا الإحسان على أنه لعنة، ولكن أيضا لأن الهبة الغربية بالغة النفع والفائدة للعالم تُزدرى وتُنتقد على يد عالم غير غربي عاق. ومثل كثير من الروايات المؤسلبة، هذه الرواية تتضمن مقدارا ضئيلا من الحقيقة، ولكنها تنطوي أيضا على كثير من الأوهام والخيالات الجامحة، التي، بالمناسبة، تغذي انقساما كوكبيًا مصطنعا.

وهناك قصة أخرى - قصة «مضادة» من بعض النواحي - تلفت الانتباه وتؤدي دورا محولا بشكل خطير. وتلك القصة تقبل الهيمنة الغربية باعتبارها مركزية في العولمة، ولكنها تعزو إلى هذه الهيمنة الغربية الملامحَ البغيضة المرتبطة بالعولمة. وفي هذه الانتقادات، فإن شخصية العولمة، «الغربية» في زعمهم، تعطي غالبا دورا بارزا ومدمرا (ويمكن رؤية هذا بسهولة في خطاب حركات الاحتجاج الجارية). والواقع أن العولمة يُنظر إليها أحيانا كأمر مرتبط بالهيمنة الغربية - بل كاستمرار للإمبريالية الغربية. وعلى الرغم من أن

الأعضاء المختلفين لحركات مناهضة العولمة لهم اهتمامات وأولويات مختلفة، فإن الامتعاض من الهيمنة الغربية يؤدي بكل تأكيد دورا بارزا في كثير من هذه الاحتجاجات. ومن الواضح وجود عنصر «مضاد للغرب» في أجزاء من حركة مناهضة العولمة. إن الاحتفال بالهويات غير الغربية من مختلف الأنواع (وهو ما ناقشناه في الفصول من الرابع إلى السادس)، سواء الدينية (مثل الأصولية الإسلامية)، أو الإقليمية (مثل القيم الآسيوية)، أو الثقافية (مثل الأخلاق الكونفوشية)، يمكن أن تضيف وقودا إلى نار الفصل والعزل الكوكبي.

ولكي نستهل تحقيقنا النقدي، من الممكن أن نسأل: «هل العولمة فعلا لعنة غربية جديدة؟». سوف أؤكد أنها، بشكل عام، لا هي جديدة، ولا هي غربية بالضرورة، ولا هي لعنة. والحق أن العولمة ساهمت، عبر آلاف السنين، في تقدم العالم، من خلال الترحال، والتجارة، والهجرة، وانتشار المؤثرات الثقافية، ونشر المعرفة والفهم (بما يشمل العلوم والتكنولوجيا). هذه العلاقات العالمية المتداخلة كانت غالبا مثمرة للغاية في تقدم مختلف بلدان العالم. وأحيانا كانت الوساطة النشطة للعولمة تقع في أماكن بعيدة جدًا عن الغرب.

ولمزيد من التوضيح، دعوني ألق نظرة إلى بداية الألفية السابقة وليس إلى نهايتها. نحو العام ١٠٠٠ ميلادية، كان الانتشار الكوكبي للعلوم والتكنولوجيا والرياضيات يغير طبيعة العالم القديم، لكن الانتشار حينئذ كان إلى حد كبير في الاتجاه المعاكس لما نراه اليوم. وعلى سبيل المثال، كانت التكنولوجيا المتقدمة لعالم القرن ١٠٠٠ ميلادية، تشمل الساعة والجسر المعلق بالسلاسل الحديدية، والطائرة الورقية، والبوصلة المغناطيسية، والورق والطباعة، والأقواس النشابية والبارود، وعربة اليد، والمروحة الدوارة. كل من تلك النماذج من التكنولوجيا المتقدمة في العالم منذ ألف عام كانت راسخة ومستخدمة على نطاق واسع في الصين، وكانت عمليا غير معروفة خارجها. ونشرت العولمة هذه التكنولوجيات في العالم كله، ومن ضمنه أوروبا.

يدعي توماس كارلايل، في كتابه «Critical and Miscellaneous Essays» مقالات نقدية ومتنوعة)، أن «العناصر الثلاثة العظيمة للحضارة المعاصرة» هي «البارود، والطباعة، والديانة البروتستنتية». وبينما لا يمكن امتداح الصين - أو لومها - على أنها أصل البروتستنتية، فإن المساهمة الصينية لقائمة كارلايل من المكونات الحضارية تغطي مادتين من المواد الثلاث، وبالتحديد

البارود والطباعة. لكن هذا أقل شمولا مما حظيت به المنحة الصينية من تجاهل تام في قائمة فرنسيس بيكون لمكونات الحضارة في كتابه «الأدوات الجديدة، أو توجيهات صحيحة في ما يختص بتفسير الطبيعة Novum Organum»، الذي نشر العام ١٦٢٠، حيث ورد في القائمة «الطباعة، والبارود، والمغناطيس».

وحدثت حركة مماثلة، كما ناقشنا في الفصل الثالث، في التأثير الشرقي على الرياضيات الغربية. فقد نشأ النظام العشري وأصبح تام التطور في الهند بين القرنين الثاني والسادس، واستخدم بكثافة أيضا على أيدي علماء الرياضيات العرب بعد ذلك مباشرة. وكانت الإبداعات في الرياضيات والعلوم في جنوب وغرب آسيا بريادة كوكبة من المفكرين، مثل أريابهاتا، وبراهماجويتا، والخوارزمي. هذه الأعمال وصلت إلى أوروبا بشكل رئيسي في الربع الأخير من القرن العاشر، وبدأت تؤثر بشكل عظيم في السنوات الأولى من الألفية السابقة، لتؤدي دورا مهما في الثورة العلمية، وهو الدور الذي ساعد على تغيير أوروبا. ومادام من الممكن أن يقال أي شيء عن هوية وسطاء العولمة، فإن تلك الهوية ليست غربية حصريًا، ولا أوروبية إقليميًا، ولا هي بالضرورة تتصل بالهيمنة الغربية.

المحلية مقابل الكوكبية

أدى التشخيص الخاطئ، الذي يقول إن عولمة الأفكار والممارسات لابد من مقاومتها لأنها تجلب «التغريب»، دورا ارتداديًا للغاية بالفعل في عالم الكولونيالية وما بعد الكولونيالية (كما ناقشنا بإيجاز في الفصل الخامس). فهذا التشخيص يستحث وجهة نظر إقليمية ضيقة، كما يقلل من قيمة التقدم في العلوم والمعرفة، العابر للحدود. والواقع أنه ليس فقط غير مثمر في حد ذاته، لكنه يمكن أن يكون في النهاية طريقة «جيدة» لكي تسبب المجتمعات غير الغربية أذى عظيما لنفسها - حتى نفسها الثقافية الثمينة.

ودعوني أوضح الطبيعة الارتجاعية الخاصة لهذه النظرة «الإقليمية». فلنتأمل المقاومة التي حدثت في الهند لاستخدام الأفكار والمفاهيم الغربية في العلوم والرياضيات في القرن التاسع عشر. تلاءم هذا الجدل في الهند البريطانية مع الجدل الأوسع الذي دار حول هل يكون التركيز على التعليم الغربي أو على

التعليم الأهلي الهندي (وكأن هذا سيكون بديلا حصريًا)، وكان ذلك يبدو شقاقا لا يمكن تجاوزه. كان «التغريبيون»، يحذون حذو ت. ب. ماكولاي الرهيب - الإداري الإنجليزي الذي كتب، عام ١٨٣٥، تقريره واسع التأثير تحت عنوان «باختصار» عن التعليم الهندي - إذ لم ير ماكولاي أي ميزة من أي نوع في التراث الهندي. وشرح قائلا «لم أجد قط واحدا من بينهم [المدافعين عن اللغات والتقاليد الهندية] يستطيع إنكار أن رفًا واحدا من إحدى المكتبات الأوروبية الجيدة يساوي كل الأدب المحلي للهند أو البلاد العربية»[٣]. وكنوع من الثأر، قاوم المدافعون عن التعليم الأهلي المجلوبات الغربية كليةً، مفضلين المدارس التقليدية والتعليم الهندي التقليدي. لكن بدا أن كلا الجانبين يقبل أنه لابد أن يكون هناك، إلى حد كبير، شيء سقط من الاعتبار في كلا الرأيين.

لكن، تسليما بالتداخل والتفاعل بين الثقافات والحضارات، فقد كان من المحتم لهذه الفرضية أن تؤدي إلى مشاكل تصنيفية سخيفة. ومن الممكن أن نرى صورة شديدة الوضوح لطبيعة العلاقات العالمية الواسعة، من خلال تأمل وصول مصطلح متعلق بعلم المثلثات إلى الهند، ألا وهو مصطلح «sine» (جيب الزاوية)، الذي جاء مباشرة من علم المثلثات الغربي. وهذا المصطلح الحديث، (أي «sine») جاء مباشرة إلى الهند عن طريق البريطانيين في أواسط القرن التاسع عشر، وحل محل الأفكار السنسكريتية القديمة، وكان يُنظر إلى ذلك كمجرد نموذج للغزو الأنجلوساكسوني للثقافة الهندية.

لكن ما يبعث على السخرية أن كلمة «sine» جاءت في الواقع من الهند نفسها، من خلال تحولات متعددة، من اسم سنسكريتي لتلك الفكرة المهمة في علم المثلثات. والحق أن هجرة الأفكار والمصطلحات تعطي فكرة إلى حد ما عن طبيعة عولمة الأفكار التاريخية و«قبل الحديثة». كان عالم الرياضيات الهندي أريابهاتا في القرن الخامس قد ابتدع واستخدم بكثافة فكرةَ «جيب الزاوية»: وأطلق عليها «جيا - أردها»، والتي تعني حرفيًا في اللغة السنسكريتية «نصف الوتر». ومن هناك انتقل المصطلح في رحلة طريفة ومثيرة للاهتمام، كما يصفها هاوارد إيفز في كتابه «تاريخ علم الرياضيات History of Mathematics»:

> أطلق أريابهاتا عليها «أردها - جيا» («نصف زاوية الوتر») و«جيا - أردها» (وتر نصف الزاوية) ثم اختصر المصطلح إلى «جيا» («وتر»). واشتق العرب صوتيًا من «جيا» كلمة «جيبا»، التي - وفقا لطريقة الكتابة العربية

> **التي تهمل حركات الحروف - كانت تكتب بالعربية «جب». والآن جيبا، بمعزل عن معناها التقني، هي كلمة لا معنى لها في العربية. وعندما مر الكُتّاب المتأخرون بكلمة «جب» كاختصار لكلمة «جيبا» التي لا معنى لها استبدلوا بها كلمة «جيب»، والتي تحتوي على الحروف نفسها، وهي كلمة عربية مفهومة تعني «تجويف» أو «خليج». ولكن في ما بعد، عندما قام جيرار الكريموني (نحو ١١٥٠ ميلادية) بترجماته من العربية، استبدل الكلمة العربية «جيب» بالمقابل اللاتيني لها («sinus» والتي تعني تجويفا أو خليجا)، ومن هنا جاءت الكلمة التي نستخدمها حاليًا sine [٤].**

ونظرا إلى تداخل العلاقات الثقافية والفكرية في تاريخ العالم، فإن قضية ما هو «غربي» وما ليس كذلك من الصعب تحديدها. والواقع أن كلمة «جيا» التي ابتدعها أريابهاتا ترجمت إلى الصينية بكلمة «مينغ»، واستخدمت في الجداول واسعة الاستخدام مثل جدول «جيب زاوية التداخلات القمرية». ولو كان ماكولاي قد فهم التاريخ الفكري للعالم بشكل أفضل قليلا، لكانت نظرته قد أصبحت أوسع قليلا من مجرد «رف واحد من الكتب الأوروبية» التي كان يعجب بها إلى هذا الحد. ولكان يمكن أيضا لمعارضيه من الهنود الذين آزروا التراث الهندي، أن يكونوا أقل ارتيابا في أرفف الكتب الغربية.

والواقع ان أوروبا كان يمكن أن تكون أكثر فقرا بكثير - اقتصاديًا وثقافيًا وعلميًا - لو قاومت عولمة الرياضيات والعلوم والتكنولوجيا القادمة من الصين والهند وإيران والعالم العربي عند بدايات الألفية الثانية. وينطبق الشيء نفسه، وإن كان في الاتجاه العكسي، اليوم. إن رفض عولمة العلوم والتكنولوجيا على أساس أن ذلك هو الإمبريالية الغربية (كما يقترح بعض المحتجين) لن يكون معناه فقط تجاهلَ المساهمات العالمية - المستمدة من أماكن كثيرة مختلفة من العالم - والتي تقف بثبات وراء ما يُسمى بالعلوم والتكنولوجيا الغربية، لكن ذلك أيضا سوف يكون قرارا عمليًا سخيفا إذا نظرنا إلى مدى ما يمكن أن يستفيد به العالم كله من عملية الأخذ والعطاء الفكري. إن معادلة هذه الظاهرة بالإمبريالية أو الكولونيالية الأوروبية للأفكار والمعتقدات (كما يوحي الخطاب غالبا) يمكن أن تكون خطأ خطيرا ومكلفا، بالطريقة نفسها التي كان يمكن أن تتكلفها البشرية لو كان الغرب قد رفض التأثيرات الشرقية على العلوم والرياضيات في بدايات الألفية الماضية.

وبالطبع يجب ألا نتجاهل حقيقة أن هناك قضايا تتعلق بالعولمة تتصل فعلا بالإمبريالية. فتاريخ الفتوح، والهيمنة الاستعمارية، والحكم الأجنبي، والمهانة التي عانتها الشعوب المقهورة، كل ذلك يظل له تأثيره اليوم بطرق كثيرة مختلفة (كما ناقشنا قبلا، خصوصا في الفصل الخامس). لكن الخطأ سيكون عظيما إذا نظرنا إلى العولمة أساسا كملمح من ملامح الإمبريالية. إنها عملية أكبر كثيرا - وأعظم بما لا يقارن - من ذلك.

العولمة الاقتصادية واللامساواة

مع ذلك، فإن المحتجين المناهضين للعولمة ينتمون إلى معسكرات عديدة مختلفة، وبعض مناهضي «العولمة الاقتصادية» ليس لديهم أي مشكلة مع عولمة الأفكار (بما يشمل العلوم والآداب). وآراءهم التي تحتاج إلى اهتمام دقيق ليست مرفوضة بالتأكيد على أساس أن عولمة العلوم والتكنولوجيا والفهم قد أدت مساهمات إيجابية جدًا للعالم - وهو شيء لا ينكره كلية هذا النوع من الانتقادات للعولمة الاقتصادية.

ولكن، بالمناسبة، كثير من الإنجازات الإيجابية خاصة للعولمة الاقتصادية واضحة أيضا في أماكن مختلفة من العالم. لا يمكن أن تفوتنا رؤية أن الاقتصاد الكوكبي قد جلب جانبا أعظم بكثير من الرفاهية المادية لمناطق قليلة جدا من الكوكب، مثل اليابان والصين وكوريا الجنوبية، وبدرجات مختلفة في أماكن أخرى أيضا، من البرازيل إلى بوتسوانا. كان الفقر الشامل يهيمن على العالم منذ قرون قليلة، ولم يكن ثمة إلا جيوب قليلة من الوفرة النادرة. كان الناس يعيشون حياة متماثلة بكل وضوح تتصف بأنها «رديئة، بهيمية، وقصيرة» كما يصفها توماس هوبز في كتابه الكلاسيكي المهم (Leviathan لوياثان) (*)، المنشور عام ١٦٥١، وفي مكافحة هذا الفقر المدقع، كانت العلاقات الاقتصادية المتداخلة المكثفة بين الأمم، وكذلك الحوافز الاقتصادية للتنمية واستخدام الوسائل الحديثة للإنتاج، لها تأثير كبير ومعونة عظيمة.

(*) «Leviathan» عنوان كتاب توماس هوبز، وهو مستمد من اسم وحش بحري توراتي، أشير إليه في العهد القديم باسم «لوياثان»، والعنوان رمز للتوحش الهائل الذي تصل إليه الدولة العملاقة على حساب الأفراد [المترجمة].

ومن الصعب أن نصدق أن تقدم الأحوال المعيشية للفقراء عبر العالم كان يمكن أن يكون أسرع إذا منعنا عنهم المزايا العظيمة للتكنولوجيا المعاصرة، والفرصة القيمة للتجارة والتبادل، والمنافع الاجتماعية والاقتصادية للحياة في مجتمعات مفتوحة، وليست مغلقة. إن الناس في بلدان تعاني الحرمان الشديد يصرخون مطالبين بثمار التكنولوجيا الحديثة (مثل استخدام المخترعات الجديدة من الأدوية، خصوصا في علاج الإيدز - تلك الأدوية الجديدة غيرت حياة مرضى الإيدز في أمريكا وأوروبا)، إنهم يسعون إلى الحصول على فرص أوفر للدخول إلى الأسواق في البلدان الأكثر ثراء من أجل بضائع واسعة التنوع، من السكر إلى الأقمشة، وهم يريدون أن يعلو صوتهم أكثر وأن يحصلوا على مزيد من الاهتمام في شؤون العالم. فإذا كان ثمة شك في نتائج العولمة، فليس بسبب أن الإنسانية المعذبة تريد الانسحاب داخل قوقعتها.

والحق أن التحديات العملية البارزة اليوم تشمل إمكان الاستفادة القصوى من المنافع اللافتة للنظر للعلاقات الاقتصادية، والتقدم التكنولوجي، والفرصة السياسية، بطريقة تلفت الانتباه جيدا إلى مصلحة المحرومين والمستضعفين. وليس هذا في الحقيقة قضية علاقات اقتصادية كوكبية حقيرة، لكنها مسألة تختص باقتسام الفوائد الهائلة للعولمة بشكل أكثر عدلا. وعلى الرغم من المصطلحات التي تختارها حركات مناهضة العولمة، فإن القضية المركزية في الانتقاد لابد أن تكون لها علاقة، بطريقة أو بأخرى، بالوجود الفعلي والارتجاعي لفقر ولامساواة كوكبية شاملين وهائلين، بدلا من الفوائد المزعومة للحياة من دون علاقات اقتصادية كوكبية.

الفقر الكوكبي والعدل الكوكبي

فماذا إذن عن الفقر واللامساواة الكوكبيين؟ إن قضايا التوزيع التي تظهر بالأرقام - في شكل صريح أو ضمني - في خطاب كل من المتظاهرين في ما يسمى بمناهضة العولمة، والمدافعين عن «مناصرة العولمة» غير الفارغة من المعنى - قضايا التوزيع هذه في حاجة إلى بعض الإمعان النقدي. والواقع أن هذا الموضوع، في رأيي، قد عانى من انتشار بعض القضايا التي من الغريب ألا يتم التركيز عليها.

يحتج بعض مقاومي «مناهضة العولمة» بأن المشكلة المركزية هي أن الأغنياء في العالم يزدادون غنى، والفقراء يزدادون فقرا. والأمر ليس كذلك باطراد بأي حال (على الرغم من أن هناك عددا من الحالات، خصوصا في أمريكا اللاتينية وأفريقيا، والتي حدث فيها ذلك بالفعل)، لكن القضية الحاسمة هي: هل هذه هي الطريقة الصحيحة لفهم القضايا الأساسية للعدل والمساواة في الاقتصاد العالمي اليوم.

ومن الناحية الأخرى، نجد أن المتحمسين لمناصرة العولمة غير الفارغة من المعنى غالبا ما يستحضرون - ويعتمدون كثيرا على - فهمهم أن الفقراء في العالم يقلون فقرا بشكل نمطي، ولا يزدادون فقرا (كما هو مزعوم في أغلب الأحوال). وهم يشيرون بشكل خاص إلى براهين أن هؤلاء الذين من بين الفقراء الذين يساهمون في التجارة والتبادل لا يزداد فقرهم على الإطلاق - بل العكس تماما. وحيث إنهم يزدادون ثراء من خلال ارتباطهم بالاقتصاد الكوكبي، فالعولمة إذن (النقاش يستمر) ليست ظالمة للفقراء، وهكذا يتساءل هؤلاء المتحمسون: «إن الفقراء يستفيدون أيضا، فمم يشتكون؟» لو قبلنا أهمية هذا السؤال، فإن النقاش بالكامل سوف يتحول إلى اتخاذ قرار بشأن أي الطرفين محق في هذا النزاع التجريبي في الأساس: «هل الفقراء المرتبطون بالعولمة يصبحون أكثر فقرا أم أكثر ثراء (قولوا لنا، قولوا لنا، أيهما يحدث؟)».

لكن هل هذا حقا هو السؤال الصحيح؟ سوف أحتج بأنه ليس كذلك إطلاقا. هناك مشكلتان في هذه الطريقة لرؤية قضية الظلم. الأولى هي الحاجة إلى الاعتراف بأنه في وجود التسهيلات العالمية الموجودة اليوم، بما يتضمن مشكلات الإغفالات والتفويضات (وسوف أناقش هذا في ما يلي)، يجد كثير من الناس أن الدخول إلى الاقتصاد الكوكبي من الصعوبة بمكان. إن التركيز على هؤلاء الذين يجنون ثمار الارتباط بالتجارة يحرم الملايين الذين يظلون مبعدين - وبالتالي غير مرحب بهم - عن أنشطة المتمتعين بالامتيازات. والإقصاء مشكلة مهمة هنا مثل التضمين غير العادل. وقد يتطلب علاج هذا الإقصاء تغييرات جذرية في السياسات الاقتصادية المحلية (مثل تسهيلات أكبر للتعليم الأساسي، والعناية الصحية، والقروض الصغيرة)، لكنها أيضا تدعو إلى تغيير السياسات الدولية لبلدان أخرى،

خصوصا البلدان الفنية. فالبلدان المتقدمة اقتصاديًا، بادئ ذي بدء، يمكن أن تقدم الكثير بأن تكون أكثر ترحيبا بالبضائع - البضائع الزراعية، وكذلك الأقمشة والمنتجات الصناعية الأخرى - المصدرة من العالم النامي. هناك أيضا قضايا المعالجة الإنسانية - والواقعية - للديون السابقة التي تحد من حرية البلدان الأفقر كثيرا (ونحن نرحب كثيرا بأن بعض الخطوات التمهيدية اتخذت في هذا الاتجاه في السنوات الأخيرة) [٥]. هناك أيضا مسألة كبرى، وهي الخاصة بتأييد المساعدة والتنمية، والتي تختلف فيها الآراء السياسية، لكنها ليست بأي حال خارجة عن بؤرة الاهتمام [٦]. وهناك قضايا أخرى كثيرة لابد من معالجتها أيضا، ومن ضمنها الحاجة إلى إعادة النظر في الشروط القانونية السارية، مثل النظام الحالي لحقوق البراءات (وسوف أعود إلى هذه القضايا).

أما المسألة الثانية، فهي أكثر تعقيدا وفي حاجة أكبر إلى فهم أكثر وضوحا. حتى لو كان الفقراء المرتبطون بالاقتصاد العولمي يصبحون، بدرجة طفيفة، أغنى، فلا يعني هذا أن الفقراء يحصلون على نصيب عادل من فوائد العلاقات الاقتصادية المتبادلة واحتمالاتها الكامنة. ولا يكفي أيضا أن نسأل عما إذا كانت اللامساواة العالمية تتغير بشق الأنفس لتصبح أكبر أو أصغر. إن التمرد ضد الفقر المروع والتباينات المذهلة التي تميز العالم المعاصر، أو الاحتجاج ضد الاقتسام الظالم لمنافع التعاون الكوكبي، ليس من الضروري أن ندعي أن التفاوت ليس فقط هائلا بدرجة مفزعة، لكنه أيضا يزداد اتساعا.

وتتطلب قضية العدل في عالم من الجماعات المختلفة والهويات المتباينة فهما أوفى. عندما تكون هناك مكاسب نتيجة التعاون، فيمكن أن تكون هناك تدبيرات كثيرة بديلة تفيد كل طرف مقارنة بعدم التعاون. ويمكن أن يختلف تقسيم المكاسب كثيرا على الرغم من الحاجة إلى التعاون (وأحيانا يسمى هذا «التناقض التعاوني») [٧]. وعلى سبيل المثال، ربما تكون هناك مكاسب كثيرة من إقامة صناعات جديدة، لكن تظل مشكلة توزيع المكاسب بين العمال، وأصحاب رأس المال، وبائعي المنتجات، ومشتري المنتجات (ومستهلكيها)، وهؤلاء المستفيدين بشكل غير مباشر من الزيادة في الدخل التي تنتج عن هذا المشروع في المحليات المختصة. والتقسيمات المعنية سوف تعتمد على نسب

الأسعار، والأجور، وغير ذلك من الكميات متغيرة القيمة لاقتصاد المشروع. لهذا فمن الملائم أن نسأل إذا ما كان توزيع المكاسب عادلا أو مقبولا، وليس مجرد ما إذا كانت هناك مكاسب لجميع الأطراف مقارنة بعدم التعاون (ويمكن أن يكون هذا هو حال عدد عظيم من الترتيبات الأخرى البديلة).

وكما جادل جون ناش، عالم الرياضيات ومُنَظِّر الألعاب (والآن أيضا اسم له شهرته في البيوت بفضل الفيلم الناجح جدا الذي أنتج بناء على السيرة الرائعة التي كتبتها سيلفيا نصار بعنوان «A Beautiful Mind»)، منذ ما يزيد على نصف قرن (في ورقة نشرت في ١٩٥٠، وكانت من بين كتاباته التي ذكرتها الأكاديمية الملكية السويدية بمناسبة فوزه بجائزة نوبل في الاقتصاد عام ١٩٩٤)، جادل جون ناش في أن الموضوع الأساسي ليس هو أن تدبيرا بذاته أفضل للجميع من عدم التعاون على الإطلاق، والذي قد يكون صحيحا بالنسبة إلى كثير من التدابير البديلة. لكن القضية الأساسية هي ما إذا كانت التقسيمات المعنية الناشئة، بين العديد من البدائل المتاحة، هي تقسيمات عادلة، بناء على ما كان يمكن اختياره بدلا منها [8]. إن النقد القائل بأن ترتيبات التوزيع التي ترافق التعاون ظالمة (سواء قيل ذلك في سياق العلاقات الصناعية أو التدابير العائلية أو المؤسسات الدولية) لا يمكن دفعه بمجرد التعليق بأن كل الشركاء أفضل حالا مما قد يكون في غياب التعاون (وينعكس هذا جيدا في التعبير الذي يفترض كونه موحيا: «إن الفقراء يكسبون أيضا، فلماذا التذمر؟»). وحيث إن ذلك يمكن أن يكون صحيحا بالنسبة إلى كثير جدًا - ربما بلا نهاية - من التدابير البديلة، فإن السؤال الحقيقي لا يقع هنا، بل في الاختيار «بين» تلك البدائل العديدة المختلفة بتوزيعات مختلفة للمكاسب على كل الأطراف.

ويمكن تصوير النقطة الأساسية هنا بقياس تمثيلي. فالاحتجاج بأن تنظيما معينا للعائلة لا يقوم على المساواة هو غير عادل، فليس من الضروري أن نبيِّن أن النساء سوف يكنَّ أفضل حالا مقارنة بما لو لم تكن هناك عائلات على الإطلاق («إن كنت تعتقدين أن التقسيمات العائلية الجارية غير عادلة بالنسبة إلى النساء، فلماذا لا تعيشين من دون عائلة؟»). ليس هذا هو الموضوع - فالنساء اللاتي يسعين إلى توزيع أفضل للأدوار داخل العائلة لا يعرضن كبديل إمكانية الحياة من دون عائلات. إن مثار النزاع هو هل اقتسام

المنافع داخل نظام العائلة شديد الظلم في الترتيبات المؤسسية القائمة، مقارنة بأي ترتيبات أو أنظمة بديلة يمكن اتخاذها. إن التأمل في الاعتبارات التي ركزت عليها كثير من المجادلات بشأن العولمة، أي، إذا ما كان الفقراء أيضا يستفيدون من النظام الاقتصادي القائم، هو بؤرة لا تكفي على الإطلاق لتقييم ما يجب تقييمه. والسؤال الذي ينبغي أن نسأله بدلا من ذلك هو ما إذا كان يمكنهم عمليا أن يحصلوا على صفقة أفضل وأكثر عدلا، بتباينات أقل في الفرص الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وإن كان الأمر كذلك، ما هي إعادة الترتيبات الدولية والمحلية التي يمكن أن يتحقق ذلك من خلالها. هنا يكمن الالتزام الحقيقي.

إمكان المزيد من العدالة

لكن هناك بعض القضايا التمهيدية التي تنبغي مناقشتها أولا، هل من الممكن إجراء صفقة كوكبية أكثر عدلا من دون أن تسبب اضطراب النظام العولمي للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية كلية؟ لابد أن نسأل، خصوصا إذا ما كانت الصفقة التي تحصل عليها جماعات مختلفة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية الكوكبية يمكن تغييرها من دون تقويض أو تدمير منافع اقتصاد السوق العالمي؟ إن الاقتناع بأن الإجابة عن هذا السؤال هي دائما بالنفي، والتي دائما ما تثار - صراحة - في انتقادات مناهضة العولمة، هذا الاقتناع أدى دورا بالغ الأهمية في توليد الشعور بالغم والتشاؤم من مستقبل العالم مع الأسواق الكوكبية، وهذا هو ما يعطي ما يسمى باحتجاجات مناهضة العولمة هذا الاسم. وهناك بشكل خاص افتراض منتشر بشكل غريب أن هناك ما يسمى «حصيلة السوق»، بصرف النظر عن ماهية قواعد العمليات الخاصة، والمبادرات العامة، والمؤسسات غير السوقية التي ترتبط بوجود الأسواق. هذه الإجابة - الجاهزة دائما - هي في الواقع خاطئة كلية.

يتسق استخدام اقتصاد السوق مع أشياء كثيرة مختلفة من نماذج الملكية، والمصادر المتاحة، والتسهيلات الاجتماعية، وقواعد العمليات (مثل قوانين البراءات [الملكية الفكرية]، والتنظيمات المقاومة للتجميع الضخم لرؤوس الأموال، وتدابير العناية الصحية ودعم الدخل... إلخ). واعتمادا على هذه

الأحوال، فإن اقتصاد السوق نفسه سوف يولد مجموعات مختلفة من الأسعار، وشروط التبادل التجاري، وتوزيعات الدخل، وبشكل أكثر عمومية، سوف يولد نتائج كلية شديدة الاختلاف [٩]. وعلى سبيل المثال، في كل مرة تقام فيها مستشفيات عامة أو مدارس أو جامعات، أو تحوّل فيها مصادر من جماعة إلى أخرى، تتغير الأسعار والكميات التي تنعكس في حصيلة السوق بشكل لا مفر منه. فالأسواق لا تعمل وحدها، ولا تستطيع أن تعمل وحدها. ليس هناك شيء يسمى بـ «حصيلة السوق» بصرف النظر عن الأحوال التي تحكم الأسواق، بما يشمل توزيع الملكية والمصادر الاقتصادية. ومن الممكن لإنشاء أو تعزيز الترتيبات المؤسسية للتأمين الاجتماعي وغيره من التدخلات العامة الداعمة الأخرى، أن يؤدي إلى اختلاف الحصيلة بدرجة كبيرة.

وليس السؤال المهم - ولا يمكن أن يكون - هل نستخدم اقتصاد السوق أم لا؟ هذا السؤال الضحل من السهل الإجابة عنه. ليس هناك اقتصاد في تاريخ العالم استطاع أن يحرز رفاهية واسعة الانتشار، بما يتجاوز الحياة المرتفعة للنخبة، من دون أن يستفيد جيدا من الأسواق وأحوال الإنتاج التي تعتمد على الأسواق. وليس من الصعب أن نستنتج أنه من المستحيل أن نحرز رفاهية اقتصادية عامة من دون الاستفادة بشكل مكثف من فرص التبادل والتخصص التي توفرها علاقات السوق. وهذا لا يعني إطلاقا إنكار الحقيقة الأساسية من أن عملية اقتصاد السوق من الممكن - بكل تأكيد - أن تكون لها عيوبها الكبيرة تحت ظروف كثيرة، بسبب الحاجة إلى التعامل مع بضائع تستهلك جمعيا (مثل المرافق الصحية العامة)، وأيضا (كما دارت المناقشات كثيرا في الآونة الأخيرة) بسبب أهمية المعلومات غير المتسقة - وبشكل أكثر عمومية غير المكتملة - التي يمكن أن تكون لدى أطراف مختلفين من المشاركين في اقتصاد السوق [١٠]. وعلى سبيل المثال، مشتري سيارة مستعملة يعرف عن السيارة أقل كثيرا مما يعرفه المالك الذي يبيعها، ومن ثم فإن الناس لابد أن يقوموا باتخاذ قراراتهم التبادلية مع جهل جزئي، خصوصا مع عدم المساواة في المعرفة. هذه المشكلات، وهي مهمة وخطيرة، يمكن تناولها من خلال سياسات عامة ملائمة تكميلية لعمل اقتصاد السوق. لكن سيكون من الصعب أن نصرف النظر عن مؤسسة السوق كلية دون أن نقوض تماما التقدم الاقتصادي المأمول.

والحق أن استخدام الأسواق ليس مخالفا تماما لما يقال. فليس من السهل الاستغناء عن كل ما يُقال، لكن الكثير يعتمد على أي كلام نختار أن نقوله. إن اقتصاد السوق لا يعمل وحده في العلاقات العولمية - وصحيح أنه لا يمكنه أن يعمل وحده - حتى داخل بلد بعينه. وليست الحالة فقط أن نظام السوق بكامله يمكن أن يولد نتائج مختلفة اعتمادا على أحوال متعددة لتمكينه (مثل كيف تُوزَّع المصادر الطبيعية، كيف تنمَّى المصادر البشرية، ما قوانين علاقات المال والأعمال السائدة، ما التأمينات الاجتماعية التي تؤدي دورها، إلى أي مدى تجري المشاركة في المعرفة التقنية، وهكذا)، لكن أيضا، أحوال التمكين هذه نفسها تعتمد بحسم على المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تعمل على المستويين القومي والكوكبي.

وكما تجلى بإسهاب في الدراسات التجريبية، فإن طبيعة حصيلة السوق تتأثر بشدة بالسياسات العامة في التعليم والقراءة والكتابة، وعلم الأوبئة، وإصلاحات الأراضي، والتمويل الرسمي للقروض الصغيرة، والحماية القانونية الملائمة... إلخ، وفي كل حقل من هذه الحقول هناك أشياء يجب أن تتم من خلال العمل العام، الذي يمكن أن يغير جذريًا حصيلة العلاقات الاقتصادية المحلية والعالمية. إن هذا المستوى من الاعتمادات المتداخلة هو الذي ينبغي فهمه والإفادة منه لتغيير التفاوتات واللاتماثلات التي تميز الاقتصاد العالمي. أما مجرد عولمة علاقات السوق في ذاتها فيمكن أن تكون مدخلا غير كاف على الإطلاق للوصول إلى رفاهية عالمية.

الإغفالات والتفويضات

هناك مشكلات كثيرة صعبة تنبغي مواجهتها في العمل من أجل ترتيبات اقتصادية واجتماعية أكثر عدلا في العالم. هناك - على سبيل المثال - براهين كثيرة على أن الرأسمالية العالمية أكثر اهتماما بشكل نمطي بالأسواق منها بترسيخ الديموقراطية مثلا، أو توسيع دائرة التعليم العام، أو تحسين الفرص الاجتماعية بالنسبة إلى المستضعفين في المجتمع. ويمكن أيضا أن تمارس الشركات متعددة الجنسية نفوذا حقيقيا على أولويات التوسع العام في كثير من بلدان العالم الثالث، في اتجاه إعطاء الأولوية لمصلحة الطبقات الإدارية والعمالة المتميزة على حساب القضاء على الأمية المنتشرة، والحرمان

من الرعاية الطبية، وغير ذلك من المعوقات أمام الفقراء [11]. هذه الصلات المناوئة، التي يمكن ملاحظتها في أمريكا اللاتينية وأفريقيا، وأيضا في أجزاء من آسيا، لابد من مواجهتها ومعالجتها. وعلى رغم أنها قد لا تفرض حواجز من المستحيل اجتيازها بالنسبة إلى التنمية المنصفة، فمن المهم أن تُشخَّص الحواجز التي يمكن اجتيازها، واجتيازها بالفعل.

إن الجور المستمر في الاقتصاد الكوكبي يتصل بشدة بأنواع متعددة من الفشل المؤسسي الذي ينبغي التغلب عليه. فبالإضافة إلى «الإسقاطات والإغفالات» الهائلة التي ينبغي معالجتها وتصحيحها، هناك أيضا مشكلات خطيرة من «التفويضات» ينبغي تناولها من أجل العدل الكوكبي الأساسي، وكثير من تلك المشكلات نوقشت بكثافة في مؤلفات كثيرة [12]. لكن، بعض تلك القضايا تتطلب مزيدا من الاهتمام في النقاش العام مما حدث حتى الآن.

إن «التفويضات» الكوكبية التي لم تناقش أبدا بما يكفي، والتي تسبب بؤسا شديدا وكذلك حرمانا مستمرًا تختص، كما ناقشنا في الفصل السابق، بتورط الدول الكبرى في التجارة العالمية بالسلاح (حوالي ٨٥ في المائة من السلاح المباع في العالم في السنوات الأخيرة يأتي من الدول الثماني الكبرى، القوى العظمى التي لها دور رئيسي في قيادة العالم) [13]. وهذا حقل يتطلب مبادرة عالمية جديدة عاجلة، تتجاوز الحاجة - الحاجة المهمة جدًا - إلى كبح الإرهاب، التي يجري التركيز عليها بشدة الآن.

والتفويضات الضارة أيضا تتضمن حواجز التجارة المقيدة بشدة - وغير الكافية - التي تكبح الصادرات من البلدان الأكثر فقرا. وهناك قضية أخرى مهمة هي قوانين الملكية الفكرية الجائرة التي يمكن أن تصبح عقبات مضادة للإنتاج بالنسبة إلى الأدوية المهمة لإنقاذ الحياة - والمطلوبة لأمراض مثل الإيدز - التي يمكن غالبا إنتاجها بأسعار زهيدة جدا، لكن سعر السوق لها يرتفع عاليا جدا بسبب عبء الملكية الفكرية. وبينما من المهم، بكل تأكيد، عدم خلق أحوال اقتصادية تؤدي إلى جفاف البحث الإبداعي للصيدلانيات، فهناك في الواقع الكثير من الترتيبات الذكية والحلول الوسط، ومنها تسهيلات لتسعيرات متغايرة يمكن أن تقدم حوافز جيدة للبحث، بينما تسمح لفقراء العالم بشراء هذه الأدوية بالغة الأهمية. ولابد أن نتذكر أن عدم شراء

الفقراء الأدوية، التي لا يستطيعون دفع ثمنها، لا يمكن أن يضيف شيئا إلى حوافز منتجي الأدوية. المسألة هي ضم الاعتبارات الخاصة بالكفاءة مع مطالب المساواة، بطريقة ذكية وإنسانية، مع فهم كاف لمطالب كل من الكفاءة والعدالة الكوكبية.

إن أنظمة الملكية الفكرية المضادة للإنتاج، الموجودة - والحاكمة - في الوقت الحالي لا تقدم أيضا حافزا كافيا للبحث العلمي الموجه لاختراع أدوية جديدة (بما يتضمن التطعيمات التي تؤدي إلى عدم عودة المرض) والتي يمكن أن تكون مفيدة بشكل خاص لسكان العالم الأكثر فقرا والمحدودة قدرتهم تماما على توفير سعر مرتفع لمثل هذه الأدوية. إن وصول حوافز إنتاج الاختراعات الدوائية ذات الفوائد الخاصة إلى ذوي الدخول المتدنية يمكن أن تكون تافهة حقا. وهذا ينعكس جيدا في التحيز الكثيف للبحث الصيدلاني في اتجاه تزويد ذوي الدخول الأكبر القادرين على الإنفاق. وإذا نظرنا إلى طبيعة اقتصاد السوق والدور الذي لا مفر من أن تؤديه حسابات الفائدة في هذه العملية، فينبغي أن يكون التركيز على التغييرات التي يمكن أن تغير نموذج الحافز جذريًا. وهذه يمكن أن تتنوع من تغيير الترتيبات القانونية لحقوق الملكية الفكرية (بما يشمل معاملة ضريبية مختلفة للأرباح لأنواع مختلفة من الاختراعات) إلى التزويد بحوافز عامة من خلال برامج دعم مصممة خصيصا لذلك [١٤]. إن متطلبات العولمة الاقتصادية ليست مقتصرة فقط على اللحاق باقتصاد السوق وتحرير التجارة والتبادل (على رغم أهميتها في الغالب)، بل تمتد أيضا إلى جعل الترتيبات المؤسسية اكثر عدلا ومساواة في توزيع مكاسب العلاقات الاقتصادية [١٥].

ومن الممكن لتحسين الترتيبات المحلية أن يكون حاسما بالنسبة إلى الطريقة التي تؤثر بها العولمة في الناس، الذين يُجذَبون أكثر إلى التبادل العالمي. وعلى سبيل المثال، بينما يمكن أن تدفع قوى المنافسة بعض المنتجين التقليديين خارج أعمالهم التقليدية، فإن من يخرجون لا يستطيعون أن يجدوا بسهولة وظائف جديدة بالدخول إلى شركات جديدة مرتبطة بالاقتصاد العالمي، لو اتفق أن كانوا أميين وغير قادرين على قراءة التعليمات واتباع المتطلبات الجديدة للحفاظ على الجودة، أو إذا كانوا مثقلين بالأمراض التي تحد من إنتاجيتهم وقدرتهم على الحركة [١٦]. ومع مثل هذه المعوقات، فلسوف

يحصلون على عواقب الاقتصاد العالمي من دون أن يذوقوا ثماره. إن علاج هذه المعوقات يتطلب تطوير المدارس والتعليم، وأيضا شبكة أمان جيدة، تشمل العناية الصحية. إن العولمة الاقتصادية ليست مجرد فتح الأسواق.

والواقع أن اقتصاد السوق العالمي سيكون في جودة من يرافقه [١٧]. ومن الممكن للأصوات الكوكبية - من الداني والقاصي - أن تساعد العولمة، بما فيها الأسواق العالمية، على أن يكون لها رفاق أفضل. هناك الكثير مما يمكن كسبه باسم الإنسانية، والأصوات الكوكبية يمكن أن تساعدنا على إحراز ذلك.

الفقر والعنف والإحساس بالظلم

إن كان الدين والجماعة متصلين بالعنف الكوكبي في عقول كثير من الناس، فكذلك الفقر واللامساواة الكوكبيان. والحق أنه كان ثمة اتجاه متزايد في السنوات الأخيرة إلى تبرير سياسات القضاء على الفقر، على أساس أنها الطريقة الناجعة لمنع النزاع والاضطراب السياسي. إن إقامة السياسة العامة - العالمية والمحلية - على أساس مثل هذا الفهم لها جاذبية أكيدة. واعتبارا للقلق العام في البلدان الغنية بشأن الحروب والاضطرابات، فإن التبرير غير المباشر لإزالة الفقر - ليس من أجل الفقر في حد ذاته، لكن من أجل أن يسود السلام والهدوء في العالم - هذا التبرير يقدم حجة تجعل مساعدة المحتاجين أمرا مفيدا للمنفعة الذاتية. وهي تقدم برهانا على أن تخصيص المزيد من المصادر لإزالة الفقر هو لتخفيف آثاره السياسية المفترضة، وليس آثاره الأخلاقية.

وبينما من السهل فهم الإغراء بالانطلاق في هذا الاتجاه، فهو سبيل السير فيه خطر، حتى من أجل قضية تستحق. إن جزءا من الصعوبة يكمن في إمكان أنه لو كان خطأ، فإن التراجع الاقتصادي لن يسيء فقط إلى فهمنا للعالم، سوف يتجه أيضا إلى تقويض الأساس المنطقي المعلن للالتزام العام بإزالة الفقر. وهذا اهتمام خطير بشكل خاص، حيث إن الفقر والتفاوتات الهائلة مريعة في حد ذاتها بما يكفي، وتستحق الأولوية حتى لو لم يكن لها أي علاقة بالعنف. وكما أن الفضيلة هي نفسها الجائزة على الالتزام بها، فإن الفقر هو - على الأقل - عقوبة في حد ذاته. وليس معنى هذا إنكار أن الفقر

والظلم الاجتماعي من الممكن - وهو حادث فعلا - أن تكون له علاقات بعيدة الأثر بالصراع والنزاع، لكن هذه العلاقات ينبغي فحصها والتحقيق فيها بعناية ملائمة وتدقيق تجريبي، بدلا من التطرق إليها عرضا بسرعة جنونية لتأييد «قضية تستحق».

إن الفقر المدقع يمكن - بالطبع - أن ينتج التحريض على تحدي القواعد والقوانين الراسخة. لكنه ليس بالضرورة أن يعطي الناس الدافع والشجاعة والقدرة الفعلية على فعل أي شيء شديد العنف. فالفقر المدقع يمكن أن يصحبه ليس فقط الضعف الاقتصادي، بل أيضا العجز السياسي. ويمكن أن يكون أي تعيس جائع شديد الضعف وموهَن العزيمة إلى درجة تفقده القدرة على النزاع والحرب، بل حتى الاحتجاج والشكوى. ومن ثم ليس من المدهش أن أغلب حالات الإجهاد الشديد وانتشار المعاناة والبؤس كانت مصحوبة بالسلام والصمت بدرجة غير عادية.

والحق أن كثيرا من المجاعات حدثت من دون أن يكون هناك كثير من التمرد السياسي أو النزاع الاجتماعي أو الحروب بين جماعات المجتمع. وعلى سبيل المثال، سنوات المجاعة في أيرلندا في أربعينيات القرن التاسع عشر كانت من أكثر السنوات سلاما، ولم تكن ثمة محاولات تقريبا من الجماهير الجائعة للتدخل، على الرغم من أن السفن كانت تبحر واحدة بعد الأخرى في نهر شانون، محملة بالأغذية الغنية، تحملها من أيرلندا الجائعة إلى إنجلترا المتخمة، والتي كانت تتمتع بقوة شرائية أكبر. وليس للأيرلنديين سمعة عظيمة بأنهم مطواعون وقابلين للانقياد بسهولة، لكن سنوات المجاعة كانت على وجه العموم سنوات استقر فيها القانون والنظام (باستثناءات قليلة للغاية). وإذا نظرنا إلى أمثلة أخرى، إن ذكرياتي الخاصة منذ الطفولة في كلكتا أثناء مجاعة البنغال العام ١٩٤٣ تشمل مشاهد أناس يموتون جوعا أمام محلات الحلوى التي تعرض خلف زجاج واجهاتها أطعمة مغرية لذيذة، من دون أن يُكسر زجاج واحد، أو تحدث أي فوضى في القانون والنظام. وقد كان البنغاليون مسؤولين عن العديد من أحداث التمرد العنيفة (حدث أحدها ضد الحكم البريطاني في ١٩٤٢ في السنة السابقة على مجاعة ١٩٤٣)، لكن الأمور كانت هادئة في سنة المجاعة نفسها.

إن قضية التوقيت مهمة، على وجه الخصوص، حيث إن الشعور بالظلم يمكن أن يغذي الاستياء والسخط على مدى فترة زمنية طويلة، بعد أن تنتهي آثار الوهن والعجز الناتجة عن المجاعة والحرمان بكثير. ويبدو أن ذاكرة الإفقار والدمار تتلكأ كثيرا، ويمكن استحضارها واستخدامها لتوليد التمرد والعنف. ربما تكون سنوات المجاعات الأيرلندية في أربعينيات القرن التاسع عشر سنوات سلام، لكن ذاكرة الظلم والمرارة الاجتماعية تجاه التجاهل السياسي والاقتصادي أدت إلى شعور الأيرلنديين بالغربة الشديدة عن بريطانيا، وكان لها أعظم مساهمة في العنف الذي كان من خصائص العلاقات الإنجليزية - الأيرلندية على مدى أكثر من ١٥٠ سنة. وقد لا يقود الإملاق الاقتصادي إلى أي عنف مباشر، لكن من الخطأ أن يجعلنا ذلك نسلم بأنه لا علاقة بين الفقر من ناحية، والعنف من ناحية أخرى.

إن إهمال محنة أفريقيا اليوم يمكن أن تكون له آثار مماثلة بعيدة المدى على سلام العالم في المستقبل. إن ما يفعله بقية العالم (خصوصا البلدان الغنية) - أو ما لا يفعله - بالنسبة إلى معاناة رُبّع سكان أفريقيا على الأقل الذين يتعرضون لخطر الفناء بسبب الأوبئة، ومنها الإيدز والملاريا وأمراض أخرى، قد لا يُنسى لفترة زمنية طويلة قادمة. وعلينا أن نفهم بوضوح أكبر كيف أن الفقر والحرمان والإهمال والمهانة، المرتبطة بعدم توازن القوى، تكون لها علاقة، عبر فترات زمنية طويلة، بالنزوع إلى العنف، المتصل بالمواجهات التي تعتمد على المظالم المرفوعة ضد «الهاضمين» في عالم من الهويات المنقسمة.

فالإهمال والتجاهل يمكن أن يكونا سببا للسخط، لكن شعورا بالتعدي على الحقوق، والحط من القدر، والمهانة يمكن أن يكون أسهل في تعبئة التمرد والثورة. إن قدرة إسرائيل على إزاحة الفلسطينيين وعزلهم وقهرهم والسيطرة عليهم بمساعدة القوة العسكرية، لها عواقب مكثفة وبعيدة المدى بما يتجاوز كثيرا المكاسب السياسية التي تجلبها الآن على إسرائيل. فالشعور بالظلم في الانتهاك الاستبدادي لحقوق الفلسطينيين يظل مهيأ لتجنيد ما يُنظر إليه، من الجانب المضاد، على أنه «انتقام» عنيف. وقد يأتي الأخذ بالثأر ليس فقط من الفلسطينيين، لكن أيضا من جماعات أوسع كثيرا من الناس الذين ترتبط هويتهم بالهوية الفلسطينية، مثل العرب، أو المسلمين، أو أبناء العالم الثالث.

إن الشعور بأن العالم مقسم بين من يملكون ومن لا يملكون يساعد مساعدة عظيمة في تعهد السخط، ويفسح المجال أمام احتمالات تجنيد السبب الذي يؤدي إلى ما يُرى غالبا على أنه «عنف ثأري».

ولكي نفهم كيف يحدث هذا، من الضروري أن نفرق بين زعماء إحياء العنف والجماهير الأكبر كثيرا، الذين يعتمد الزعماء على تأييدهم. إن زعماء مثل أسامة بن لادن لا يعانون - على الأقل - من الفقر، وليس لديهم سبب اقتصادي - أيّا كان - للشعور بأنهم أُسقطوا من المشاركة في جني ثمار الرأسمالية العالمية. ومع ذلك فإن الحركات التي يقودها زعماء ميسورو الحال تعتمد نمطيّا بدرجة عظيمة على الإحساس بالظلم واللامساواة والمهانة التي يُرى أن النظام العالمي القائم قد أنتجها. فالفقر والتفاوت الاقتصادي قد لا يولدان، فورا، الإرهاب أو يمدان بالنفوذ زعماء المنظمات الإرهابية، لكنهما رغم ذلك يمكن أن يساعدا في خلق أرضيات قوية لتجنيد مشاة المعسكرات الإرهابية.

كما أن، التسامح مع الإرهاب من قبل السكان المسالمين في العادة هو ظاهرة غريبة أخرى في كثير من أجزاء العالم المعاصر، خصوصا أن هناك شعورا لدى الناس بأنهم عوملوا معاملة رديئة، مثلا، بسبب تجاهل الاقتصاد العالمي والتقدم الاجتماعي لهم، أو أن هناك ذاكرة قوية بأنهم تعرضوا لسياسات عنيفة في السابق. إن المزيد من العدالة في المشاركة في مكاسب العولمة يمكن أن يساهم في إجراءات وقائية طويلة المدى يمكنها الصمود: (١) ضد تجنيد البارود لمدافع الإرهاب و(٢) ضد خلق مناخ عام يتم فيه التسامح مع الإرهاب (والذي يصل أحيانا إلى حد الترحيب به).

وعلى رغم أن الفقر والشعور بالظلم الكوكبي قد لا يؤديان مباشرة إلى انفجار العنف، فهناك علاقة أكيدة، تعمل على مدى فترة زمنية أطول، يمكن أن يكون لها تأثير كبير في احتمالات العنف. إن ذاكرة المعاملة السيئة للشرق الأوسط على يد الدول الغربية منذ عشرات السنين - ربما منذ مائة عام - والتي لا تزال باقية في أشكال متنوعة في غرب آسيا، يمكن أن يتم استغلالها وتضخيمها على أيدي قادة المواجهة لتعزيز قدرة الإرهاب على تجنيد متطوعين للعنف. وربما كان الغضب ضد الاتحاد السوفييتي بشكل خاص في ما يتعلق بسياسته في أفغانستان قد نظر إليه الإستراتيجيون الأمريكيون

كسلاح جيد يمكن استخدامه في الحرب الباردة، لكنه كان قابلا لإعادة توجيهه ضد العالم الغربي من خلال النظرة الانفرادية إلى هوية إسلامية في مواجهة أوروبا وأمريكا، (أما التمييز بين كون الولايات المتحدة رأسمالية والاتحاد السوفييتي شيوعيا فلم يكن بالغ الأهمية في تلك النظرة الانفرادية). في هذا التصنيف المزدوج، فإن خطاب الجور والظلم الكوكبي تم فصله تماما عن روابطه البناءة، وأعيد توجيهه بدلا من ذلك، في شكل مناسب ملائم، ليغذي مناخ العنف والانتقام.

الوعي والهوية

والواقع أن أنواعا من ردود الأفعال البديلة على المظالم والشعور بالجور الكوكبي يمكن إلى حد ما أن تتنافس مع بعضها لجذب انتباه شعوب العالم اليوم. إن التشخيص نفسه الذي، في منظور واحد، يدفع إلى البحث عن المساواة الكوكبية يمكن أيضا، في ضوء آخر، أن يكون مادة جيدة يجري تحريفها وتقليصها وتخشينها وتغليظها لتغذي قضية الانتقام الكوكبي.

وسوف يعتمد الكثير على كيفية معالجة قضية الهوية في تقييم آثار الظلم الكوكبي. ويمكن أن تأخذنا هذه الكيفية إلى اتجاهات متعددة مختلفة. والاتجاه الذي يستخدم حاليًا وله أثر مدمر هو رعاية واستغلال السخط الذي يسببه إدراك المهانات السابقة أو التفاوتات الحالية، بناء على بعض المقارنات الانفرادية للهوية، خصوصا من خلال صيغة «الغرب - ضد - الغرب» (والتي تناولناها في الفصل الخامس). إننا نرى الكثير من ذلك في وقتنا هذا يكمل ويغذي - إلى حد ما - هوية دينية ميالة إلى القتال (خاصة الإسلامية) جاهزة لمواجهة الغرب. هذا عالم الهويات انفرادية التقسيم، حيث يتم تطويع التباينات الاقتصادية والسياسية لتتحول - كـ «موضوع ثانوي» - إلى خلافات في الإثنية الدينية.

ولحسن الحظ، ليس هذا هو السبيل الوحيد الذي تمكن به معالجة المظالم الكوكبية والمهانات الماضية والحاضرة. فأولا، يمكن أن تأتي استجابة بناءة من معالجة المظالم والجور الكوكبي بشكل أكثر صراحة، بفهم أوفى للقضايا الحقيقية المرتبطة به، والاتجاهات الممكنة للعلاج (وهو ما اهتم به

أغلب هذا الفصل). ثانيا، يمكن لعب دور بناء أيضا عن طريق العولمة ذاتها، ليس فقط من خلال الرفاهية التي يمكنها أن تولدها - والمزيد من العدالة في اقتسامها - وبعملية إلحاق العلاقات الاقتصادية الكوكبية بإجراءات مؤسسية أخرى (ناقشناها قبلا)، ولكن أيضا من خلال الاهتمامات العابرة للحدود التي يمكن أن تنتج من العلاقات الإنسانية المكثفة التي يولدها التقارب الاقتصادي الكوكبي.

لقد تقلص العالم كثيرا في العصر الحديث من خلال تكامل أقرب، واتصالات أسرع، ومداخل أسهل. ولكن، منذ قرنين وربع القرن من الزمن، تحدث دافيد هيوم حول مساهمة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية المتزايدة في توسيع تأثير إحساسنا بالهوية والمدى الذي يغطيه اهتمامنا بالعدالة. في كتابه Enquiry Concerning the Principles of Morals (تحقيق في ما يتعلق بمبادئ الأخلاق)، المنشور عام ١٧٧٧، أشار هيوم إلى هذه الروابط (في فصل بعنوان «عن العدالة»):

> **مرة أخرى افترض أن العديد من المجتمعات المنفصلة تحافظ على نوع من التداخل من أجل فوائد ومزايا متبادلة، إن حدود العدالة ستظل تتسع بما يتناسب مع مدى رؤية الناس، وقوة علاقاتهم المتبادلة. يوجهنا التاريخ، والتجربة، والمنطق، إلى هذا التطور الطبيعي في المشاعر البشرية، وإلى الاتساع التدريجي في نظرتنا إلى العدالة، بما يتناسب مع ما أصبحنا عليه من اطلاع وإلمام بمدى فوائد هذه الفضيلة[١٨].**

كان هيوم يتحدث عن إمكان أن تساعد العلاقات التجارية والاقتصادية بين البلاد في تعزيز تداخل شعوب متباعدة بعضها مع بعض. وإذ يصل الناس اليوم إلى تقارب أكبر بعضهم مع بعض، يمكنهم أن يبدأوا بالاهتمام بأشخاص بعيدين ربما كان وجودهم غير مدرك بما يكفي قبل ذلك.

إن الاهتمام المنتشر بالمظالم والتفاوتات الكوكبية، الذي تكون احتجاجات مناهضة العولمة جزءا منه، يمكن أن يُرى كنوع من التجسيد لما كان يتكلم عنه دافيد هيوم في دعواه بأن التقارب في العلاقات الاقتصادية سوف يجعل أناسا متباعدين يدخلون في مجال «الاتساع التدريجي في نظرتنا إلى العدالة». ويتناسب هذا مع ما سبق أن قلناه من أن أصوات الاحتجاج الكوكبي هي جزء من أخلاقيات جديدة للعولمة في العالم المعاصر. ورغم أن الانتقاد

الموجّه للرأسمالية العالمية بإهمال المساواة غالبًا ما يتخطى حد مجرد التعصب، فمن السهل أن يمتد إلى المطالبة بالمزيد من المساواة الكوكبية من خلال تعديلات مؤسسية ملائمة.

إن انتقادات «مناهضة العولمة»، التي تركز على المتفاوتات الهائلة والبغيضة عن المساواة التي يحصل عليها المستضعفون في العالم، لا يمكن رؤيتها بشكل حصيف وواعٍ (اعتبارها الاستخدام القوي لأخلاقيات العولمة في تلك الانتقادات) بأن نعتبرها مناهضة للعولمة حقًا. إن الأفكار المحركة توحي بالحاجة إلى السعي إلى صفقة أكثر عدلًا للمحرومين والبؤساء، وإلى توزيع أكثر عدالة للفرص في نظام عالمي معدّل بشكل مناسب. ويمكن أن تكون المناقشة العالمية لدى إصلاح هذه القضايا أساسًا لبحث بنّاء عن الطرق والوسائل التي يمكن بها تعديل النظام الكوكبي. هذا البحث بالغ الأهمية في حد ذاته، ولابد أن يكون هذا هو الهدف الأول - والرئيسي - الذي نتركه هنا، ولكنه يمكن أيضًا أن يكون له دور جوهري للغاية في إبعادنا عن مواجهة هويات حافة الانقسام. إن الفرق يكمن في كيف نختار أن نرى أنفسنا.

8

التعددية الثقافية والحرية

تحظى التعددية الثقافية في عالمنا المعاصر بكثير من الطلب عليها. فكثيرا ما تُستدعى في صناعة السياسات الاجتماعية والثقافية والسياسية، خصوصا في أوروبا الغربية وأمريكا. وهذا لا يثير الدهشة على الإطلاق، حيث إن الزيادة في العلاقات والتفاعلات الكوكبية، والهجرات الواسعة على الأخص، قد وضعت ممارسات متنوعة للثقافات المختلفة بعضها إلى جوار بعض. إن القبول العام للموعظة التي تقول «أحب جارك» ربما نشأ عندما كان الجيران يعيشون، على وجه العموم، نوع الحياة نفسه («فلنكمل هذه المناقشة صباح الأحد المقبل في وقت راحة عازف الأرغن»)، لكن الدعوة نفسها لحب الجيران تتطلب الآن أن يهتم الناس بأنواع شديدة التنوع والاختلاف من الناس القريبين جدًا منهم. إن الطبيعة العولمية للعالم المعاصر لا تسمح بترف تجاهل الأسئلة الصعبة التي تثيرها التعددية الثقافية.

«إن تجاهل كل شيء إلا الدين معناه طمس حقيقة الاهتمامات التي تحرك الناس لتوكيد هوياتهم التي تتجاوز الدين بكثير»

المؤلف

وموضوع هذا الكتاب ـ أفكار عن الهويات وعلاقتها بالعنف في العالم ـ شديد الارتباط بفهم طبيعة وتأثير ومزايا (أو عيوب) التعددية الثقافية. وأؤكد أن هناك تناولين مختلفين أساسا للتعددية الثقافية، أحدهما يركز على ترقية التنوع كقيمة في حد ذاته؛ والآخر يركز على حرية التفكير وصناعة القرار، ويحتفل بالتنوع الثقافي مادام للأشخاص المعنيين الاختيار بحرية بقدر الإمكان. وقد تناولنا هذه الموضوعات باختصار قبل ذلك في هذا الكتاب (خصوصا في الفصل السادس)، وهي تناسب أيضا تناولا موسعا للتقدم الاجتماعي بشكل عام ـ «التنمية حرية» ـ حاولت أن أدافع عنه في مناسبة أخرى [1]. ولكن الموضوعات تتطلب فحصا أكثر قربا في السياق الخاص بتقييم ممارسة التعددية الثقافية اليوم، خصوصا في أوروبا وأمريكا.

ولابد من أن يكون من القضايا الأساسية كيف يُنظر إلى الكائنات البشرية. هل ينبغي تصنيفهم وفق التقاليد الموروثة، خصوصا الدين الموروث، للمجتمع الذي يولدون فيه، والنظر إلى تلك الهوية غير المختارة باعتبار أن لها أولوية آلية على جميع الانتماءات الأخرى الخاصة بالسياسة والمهنة والطبقة والنوع واللغة والأدب والمجتمع، وعلاقات أخرى كثيرة؟ أم ينبغي أن يتم فهمهم بوصفهم أشخاصا لهم انتماءات وعلاقات عديدة يختارون هم أنفسهم أولوياتهم من ضمنها (فيكونون مسؤولين بناء على الاختيار المنطقي؟) وأيضا، هل ينبغي أن نقيم عدالة التعددية الثقافية أساسا بمدى ترك الناس من خلفيات ثقافية مختلفة «في حالهم»، أم بالمدى الذي تُدعَم به قدرتهم على عمل اختيارات منطقية من خلال الفرص الاجتماعية الخاصة بالتعليم والمشاركة في المجتمع المدني والعمليات السياسية والاقتصادية الجارية في البلاد؟ لا سبيل للهروب من هذه الأسئلة التأسيسية إن كنا نقصد تقييم التعددية الثقافية تقييما عادلا.

في مناقشة نظرية وممارسة التعددية الثقافية، من المفيد أن ننتبه بخاصة إلى التجربة الإنجليزية. كانت إنجلترا في طليعة ترقية وتعزيز التعددية الثقافية الشاملة، بخليط من النجاح والصعوبات، والتي لها علاقة أيضا ببلدان أخرى في أوروبا والولايات المتحدة [2]. عانت

بريطانيا أيضا من شغب بسبب العرق في لندن وليفربول في ١٩٨١ (لكنه لم يكن بجسامة ما حدث في فرنسا في خريف ٢٠٠٥)، وقاد هذا إلى المزيد من المجهودات تجاه التكامل. وكانت الأمور مستقرة جيدا وهادئة على مدى ربع القرن الأخير. وكانت عملية التكامل والاندماج في بريطانيا تلقى مساعدة عظيمة بسبب حقيقة أن كل السكان البريطانيين من دول الكومنولث، التي جاء منها معظم المهاجرين غير البيض إلى بريطانيا، لديهم حقوق تصويت كاملة في بريطانيا على الفور، حتى من دون أن تكون لهم جنسية بريطانية. ساعد على استمرار عملية الدمج أيضا المعاملة غير التمييزية للمهاجرين في العناية الصحية، والمدارس، والتأمين الاجتماعي. وعلى الرغم من كل هذا، فإن بريطانيا عانت حديثا من انسلاخ مجموعة من المهاجرين، وكذلك من إرهاب تربى داخليًا بالكامل عندما قام بعض الشباب المسلمين من عائلات مهاجرة - ولدوا وتعلموا ونشأوا في بريطانيا - بقتل عدد كبير من الناس في لندن من خلال تفجيرات انتحارية.

وهكذا فإن مناقشة السياسات الإنجليزية بشأن التعددية الثقافية لها مجال أوسع كثيرا، وتثير اهتماما وتعاطفا أعظم كثيرا، مما يمكن أن نتوقعه نتيجة الحدود التي ترسمها المادة المزعومة للموضوع. بعد ستة أسابيع من الأحداث الإرهابية في لندن في صيف ٢٠٠٥، عندما نشرت جريدة لوموند الفرنسية الشهيرة نقدا تحت عنوان «نموذج التعددية الثقافية الإنجليزي يتعرض لأزمة»، سرعان ما لحق بالجدل أحد قادة مؤسسة ليبرالية أخرى، جيمس إيه. غولدستون، مدير «مبادرة عدالة المجتمع المفتوح» في أمريكا، والذي وصف مقال لوموند بأنه «صرخة مدوية»، ورد عليه قائلا: «لا تستخدموا التهديد الحقيقي نفسه للإرهاب من أجل تبرير تهميش أكثر من ربع قرن من الإنجازات البريطانية في مجال العلاقات العرقية»[٣]. هناك قضية عامة لها بعض الأهمية يجدر أن نتناولها بالمناقشة والتقييم هنا.

سأحتج بأن الموضوع الأساسي ليس هو ما إذا كانت «التعددية الثقافية قد فاقت الحدود»، (كما يلخص غولدستون أحد خطوط النقد)، ولكن ما هو الشكل المحدد الذي ينبغي أن تأخذه التعددية الثقافية. هل التعددية الثقافية لا شيء أكثر من مجرد السماح بوجود مجموعة متنوعة من

الثقافات؟ هل هناك فرق في من يختار الممارسات الثقافية، سواء كانت مفروضة باسم «ثقافة الجماعة» أم اختارها بحرية أشخاص لديهم فرصة كافية للتعلم واستخدام العقل والمنطق حول البدائل؟ أي إمكانات يحوزها أعضاء مختلف الجماعات، في المدارس وكذلك في المجتمع بشكل عام، لكي يعرفوا معلومات عن عقائد ـ ولاعقائد ـ الناس المختلفين في العالم، ولفهم كيف نفكر في الاختيارات التي ينبغي للبشر، حتى ضمنيًا، أن يقوموا بها؟

إنجازات بريطانيا

بريطانيا، التي جئت إليها لأول مرة طالبا عام ١٩٥٣، كانت مؤثرة بشكل خاص في إتاحة مساحة لثقافات مختلفة. والمسافة التي قطعتها في هذا الاتجاه كانت، من وجهات متعددة، بالغة التميز. أذكر (ببعض الإعجاب، أعترف بذلك) كيف كانت أول صاحبة بيت أسكن فيه في كمبريدج تشعر بالقلق بشأن إمكان أن يزول لون بشرتي في الحمام (اضطررت أن أؤكد لها أن لوني كان ثابتا ولا يبهت)، أيضا الاهتمام الذي شرحت لي به هذه السيدة أن الكتابة هي اختراع خاص بالحضارة الغربية («الإنجيل هو الذي اخترع الكتابة»). وبالنسبة إلى شخص عاش ـ مؤقتا ولكن وقتا طويلا ـ داخل التحولات القوية للتنوع الثقافي البريطاني، فإن التباين مذهل بالفعل بين بريطانيا اليوم وبريطانيا منذ نصف قرن.

ومن المؤكد أن المجهودات التي بُذلت لتشجيع التنوع الثقافي ساهمت بالكثير في حياة الناس. لقد ساعدت بريطانيا على أن تصبح مكانا حيويًا بشكل استثنائي بطرق عديدة مختلفة. من مباهج الطعام متعدد الثقافات، والأدب، والموسيقى، والرقص، والفنون إلى الكرنفال المذهل لـ «نوتنغ هيل» Notting Hill Carnival، تمنح بريطانيا شعبها ـ من كل الخلفيات المتنوعة، الكثير ليستمتعوا ويحتفلوا به. بالإضافة إلى أن قبول التنوع الثقافي (كذلك حقوق التصويت والخدمات العامة والتأمين الاجتماعي، غير التمييزية إلى حد كبير، كما أشرنا من قبل) قد جعل من السهل على أناس من أصول مختلفة أن يشعروا بأنهم في وطنهم.

ولكن، من الجدير بالتذكر أن قبول أنماط الحياة المتنوعة وأولويات ثقافات متعددة لم يكن دائما أمرا سهلا حتى في بريطانيا. كانت ثمة مطالبة، من حين لآخر ولكن بإصرار، أن يتخلى المهاجرون عن نظم حياتهم التقليدية، وأن يتخذوا أنماط الحياة السائدة في المجتمع الذي هاجروا إليه. هذه المطالبة كانت أحيانا تأخذ شكل رؤية تفصيلية للثقافة، وتختص بموضوعات سلوكية شديدة التدقيق، وتصورها جيدا عبارة «اختبار الكريكيت» المشهورة التي أدلى بها اللورد نورمان تبيت المهيب، الزعيم السياسي المحافظ الشهير جدا. يشير الاختبار إلى أن المهاجرين الذين استطاعوا الاندماج جيدا يشجعون إنجلترا في مباريات اختبار ضد البلد الأصلي للشخص (مثل باكستان) عندما يلعب الجانبان معا.

ولكي أقول شيئا إيجابيًا في البداية، فإن «اختبار الكريكيت» الذي تحدث عنه تبيت له مزية الوضوح التام الذي يحسد عليه، ويعطي المهاجر إجراء رائعا بالتحديد لتأكيد اندماجه في المجتمع البريطاني: «هلل لفريق الكريكيت الإنجليزي، وستكون على ما يرام!» إن مهمة المهاجر في التأكد من أنه (أو أنها) مندمج فعلا في المجتمع الإنجليزي يمكن لولا ذلك أن تكون شديدة الصعوبة وتتطلب أشياء كثيرة، لكن الواقع أنه لم يعد من السهل التطابق مع نمط الحياة السائد في بريطانيا، والذي ينبغي على المهاجر أن يتوافق معه. وعلى سبيل المثال، الكاري منتشر جدًا الآن في الوجبات البريطانية حتى أنه يُمثل كـ «طعام بريطاني أصيل»، وفقا لتعبير البريطاني توريست بورد. وفي ٢٠٠٥، جاء في ورقة امتحانات الشهادة العامة للتعليم الثانوي (GCSE) والتي يؤديها تلاميذ المدارس في نحو السادسة عشرة من العمر، جاء سؤالان ضمن ورقة «أوقات الراحة والسياحة»، وكانا كالآتي: «اذكر اسم نوع من الطعام، غير هندي، تقدمه دائما مطاعم الوجبات الجاهزة»، والثاني: «صف ما ينبغي أن يفعله الزبائن لتلقي خدمة توصيل إلى المنازل من مطعم هندي للوجبات الجاهزة». وفي الخبر المنشور عن هذا الامتحان في ٢٠٠٥ في الجريدة المحافظة ديلي تلغراف، عبرت الجريدة عن شكواها، ليس بسبب أي تحيز ثقافي في هذه الامتحانات التي تجرى في كل مكان من البلاد، ولكن كانت الشكوى بشأن الطبيعة «السهلة» للأسئلة، التي يستطيع أي شخص في بريطانيا أن يجيب عنها من دون أن يتلقى أي تعليم خاص [٤].

أذكر أيضا أنني رأيت، منذ فترة ليست بعيدة، وصفا دقيقا للهوية الإنجليزية التي لا يمكن الشك فيها لامرأة إنجليزية في إحدى الصحف اللندنية: «إنها إنجليزية تماما مثل النرجس البري أو الدجاج المطهو بالماسالا» (*). وإذا وضعنا كل هذا في الاعتبار، فقد يشعر مهاجر إلى بريطانيا من أبناء جنوب آسيا ببعض الحيرة، إلا مع المساعدة الكريمة التي قدمها تبيت، بشأن ما الذي يمكن اعتباره اختبارا معتمدا لتمييز الشخصية الإنجليزية التي ينبغي على المشترك الخارجي في المباراة أن يتطابق معها. إن المسألة المهمة التي تؤكد ما يمكن رؤيته عبثيًا في المناقشة الجارية هو أن العلاقات الثقافية تقود حاليًا إلى نوع من تهجين الأنماط السلوكية عبر العالم حتى أصبح من الصعب تعريف أي «ثقافة محلية» باعتبارها أهلية أصيلة، وقديمة لدرجة لا يمكن معها تحديد تاريخ بدايتها (٥). ولكن شكرا للورد تبيت، إن مهمة ترسيخ الشخصية الإنجليزية يمكن أن تصبح محسوبة ببساطة وشديدة السهولة (بمثل سهولة إجابة امتحانات الثانوية الإنجليزية التي ذكرناها من فورنا).

وقد وصل اللورد تبيت إلى درجة أنه اقترح أخيرا لو أن «اختبار الكريكيت» هذا استخدم بالفعل، لساعد في منع العمليات الإرهابية على أيدي محاربين من الإنجليز ميلادا ومن أصل باكستاني: «لو كانت تعليقاتي قد تم العمل بها، لكانت مثل هذه العمليات الإرهابية أقل احتمالا» (٦). من الصعب أن نتجنب التفكير بأن هذا التخمين الواثق ربما لا يقدر جيدا السهولة التي تؤدي إلى إمكان أن ينجح أي شخص يرغب في أن يصبح إرهابيًا - سواء بتدريب من القاعدة أو لا - في اجتياز «اختبار الكريكت» بالتهليل للكريكيت الإنجليزي، من دون تغيير نمطه السلوكي ذرة واحدة في أي اتجاه آخر.

ولا أعرف مدى ارتباط اللورد تبيت نفسه بلعبة الكريكيت. ولو كنت تستمتع باللعبة، فإن التهليل لهذا الفريق أو ذاك يتقرر بناء على عدد من العوامل المتنوعة، ومنها بالطبع عوامل الولاء القومي أو الهوية السكنية، لكن هناك عوامل أخرى أيضا، منها مهارة اللاعبين والاهتمام العام بمباراة ما - ومجموعة مباريات في منافسة واحدة. والرغبة في نتيجة معينة دائما

(*) chicken tikka masala: طبق غربي متأثر بتقاليد الطعام الهندية، إذ يُطهى لحم الدجاج في صلصة متبلة بمجموعة من التوابل الهندية تسمى «الماسالا» [المترجمة].

مشروطة بالكيفية التي يمكن أن تجعل من الصعب الإصرار على ثبات لا يتغير ولا يتبدل لأي فريق (إنجليزي أو غير إنجليزي). وعلى الرغم من أنني هندي الأصل والقومية، لابد أن أعترف بأنني أحيانا كنت أهلل لفريق الكريكيت الباكستاني، ليس فقط ضد إنجلترا، ولكن أيضا ضد الهند. وفي أثناء جولة الفريق الباكستاني في الهند في ٢٠٠٥، عندما خسرت باكستان المباراتين الأوليين اللتين لعبتهما في يوم واحد من مجموعة من ست مباريات، هللت لباكستان في المباراة الثالثة، لكي تستمر المباريات حيوية وممتعة. وفي تلك المناسبة، استمرت باكستان بأداء جيد بما يتجاوز آمالي، وكسبت كل المباريات الأربع الباقية لتهزم الهند هزيمة منكرة بنتيجة ٤-٢ (وهذا مثال آخر «للتطرف» الباكستاني الذي يشكو منه الهنود كثيرا!).

وثمة مشكلة خطيرة تكمن في الحقيقة الواضحة بأن التحذيرات والنصائح من النوع الذي يزخر به اختبار تبيت للكريكيت لا صلة لها إطلاقا بواجبات المواطنة أو الإقامة الإنجليزية، مثل المشاركة في السياسات البريطانية، والالتحاق بالحياة الاجتماعية البريطانية، أو التوقف عن صناعة القنابل. وهي أيضا بعيدة تماما من أي شيء يمكن أن يكون مطلوبا ليعيش الإنسان حياة متماسكة في البلاد.

وقد تم إدراك هذه النقاط سريعا في بريطانيا ـ ما بعد الإمبريالية، وعلى الرغم من التحول عن مثل دعوة كريكيت إلى اختبار الكريكيت، فإن الطبيعة الاحتوائية للتقاليد السياسية والاجتماعية الإنجليزية كانت ضمانا كفل لأنماط ثقافية متنوعة داخل البلاد أن ينظر إليها بقبول تام في بريطانيا المتعددة الأعراق. وليس من المدهش أن هناك الكثير من الأهالي الأصليين الذين يستمرون في الشعور بأن هذا الاتجاه التاريخي غلطة كبرى، وكثيرا ما يكون هذا الرفض مقترنا باستياء شديد من أن بريطانيا أصبحت مثل هذا البلد متعدد الأعراق، (في آخر لقاء لي بأحد المستائين، على محطة حافلات، فجأة قال لي: «لقد فطنت إلى حقيقة أمركم جميعا»، لكني أصبت بخيبة أمل لأن من أبلغني هذه المعلومة رفض أن يخبرني المزيد عما فطن إليه). لكن ثقل الرأي العام الإنجليزي، على الأقل حتى وقت قريب، قوي للغاية في اتجاه التسامح ـ بل والترحيب ـ بالتنوع الثقافي.

كل هذا، والدور الاحتوائي لحقوق التصويت والخدمات العامة غير التمييزية (والتي تحدثت عنها قبلا) ساهم في أن يسود هدوء بين الأجناس المختلفة التي تعيش في البلاد، هدوء من نوع لم تتمتع به فرنسا بشكل خاص في الفترة الأخيرة. لكن لاتزال هناك بعض القضايا المركزية للتعددية الثقافية من دون حل إطلاقا، وأريد أن أتحدث عن هذه القضايا الآن.

مشكلات الثقافات الأحادية المتعددة

إحدى القضايا المهمة تختص بالتمييز بين التعددية الثقافية وما يمكن أن نطلق عليه «تعدد الثقافات الأحادية». فهل وجود تنوع من الثقافات، التي يمكن أن تمرر كل منها الأخرى كجار غريب تلتقيه مصادفة ولا تعرف شيئا عنه، يعتبر حالة ناجحة من التعددية الثقافية؟ وحيث إن بريطانيا الآن ممزقة بين «التفاعل» و«الانعزالية»، فإن التمييز بين التعبيرين بالغ الأهمية (وله وقعه حتى على الإرهاب والعنف).

ولكي أعلق على هذا التمييز، دعني أبدأ بمقابلة. فكل من الطعام الهندي والبريطاني يمكن أن يدعي أنه صاحب تعددية ثقافية أصيلة. لم تكن الهند تعرف الفلفل الأحمر الحار حتى جلبه البرتغاليون إلى الهند من أمريكا، ولكنه استُخدم بفعالية في مجال واسع من الأطعمة الهندية اليوم، ويبدو عنصرا مهيمنا في معظم أنواع الكاري. وعلى سبيل المثال، هو موجود بوفرة في «الفيندالو» (*)، الذي كما يوحي اسمه يحمل ذكرى مهاجرة من الجمع بين النبيذ والبطاطس. كذلك ربما يكون الطبخ في التاندوري (**) قد وصل إلى تمامه في الهند، ولكنه جاء إلى الهند أصلا من غرب آسيا. ومن ناحية أخرى، فإن بودرة مسحوق الكاري هي اختراع إنجليزي متميز، لم يكن معروفا في الهند قبل اللورد كلايف، ونشأ، كما أتخيل، في وسط فوضى الجيش البريطاني. وفي الوقت الحالي نشهد ظهور أساليب جديدة لإعداد الطعام الهندي، تقدم في المطاعم الهندية الخبيرة في لندن.

(*) vindaloo: طبق برتغالي الأصل، حظي بشعبية كبيرة في جاوة، وأصبح يقدم مع الكثير من التوابل، حتى أنه يعتبر أكثر الأطباق حريفية، وبعد ذلك بدأ البرتغاليون أنفسهم يتبعون الطريقة الهندية في إضافة التوابل الحريفة بكثرة إليه [المترجمة].

(**) tandoori: فرن هندي من الطمي [المترجمة].

وفي المقابل، عندما يكون نوعان من الأساليب أو التقاليد يعيشان جنبا إلى جنب، من دون لقاء تمازجي بينهما، لابد أن يُرى ذلك في الواقع كنوع من «الأحادية الثقافية المتعددة». إن الأصوات المرتفعة دفاعا عن التعددية الثقافية والتي نسمعها كثيرا هذه الأيام ليست غالبا إلا مجرد دفاع عن الأحادية الثقافية المتعددة. إذا أرادت فتاة في عائلة مهاجرة محافظة أن تخرج للقاء فتى إنجليزي، فسيكون ذلك بكل تأكيد مبادرة تعددية الثقافة. ولكن في المقابل، فإن محاولة أهلها لمنعها من فعل ذلك (وهو حدث شائع بما يكفي) لا يمكن أن يُعتبر حركة تعددية الثقافة، حيث إنها تسعى للحفاظ على الثقافات منفصلة ومنعزلة بعضها عن بعض. ولكن الحظر الذي يفرضه الأبوان هو الذي يساهم في وجود الثقافات الأحادية المتعددة التي يبدو أنها هي التي تحظى بمعظم الدفاع الصوتي والمرتفع ممن يدعون أنهم يؤيدون «التعددية الثقافية»، على أساس أهمية احترام الثقافات التقليدية، كما لو كانت الحرية الثقافية للمرأة الشابة لا علاقة لها بأي شيء، وكما لو كانت الثقافات المنفصلة لابد بشكل ما أن تظل في صناديق معزولة.

إن كون الشخص مولودا في مناخ ثقافي معين ليس في حد ذاته ممارسة للحرية الثقافية (كما سبق أن ناقشنا)، حيث إن ذلك ليس فعلا اختياريًا. وعلى العكس، فإن القرار بالبقاء بإصرار داخل النمط التقليدي يمكن أن يكون ممارسة للحرية، إذا كان الاختيار قد جرى بعد تأمل البدائل الأخرى. وبالطريقة نفسها، فإن القرار بالابتعاد ـ قليلا أو كثيرا ـ عن أنماط السلوك المتلقاة، والذي يصل إليه الإنسان بعد تأمل وتفكير، يمكن أيضا أن يكون ممارسة للحرية الثقافية. والواقع أن الحرية الثقافية يمكن أن تتعارض كثيرا مع المحافظة الثقافية، وإذا تم الدفاع عن التعددية الثقافية باسم الحرية الثقافية فسيكون من الصعب رؤية أنها تتطلب تأييدا مطلقا لا يتزعزع للبقاء بثبات داخل التقاليد الثقافية الموروثة.

والقضية الثانية تتعلق بالحقيقة التي ناقشناها كثيرا في هذا الكتاب، وهي أنه بينما الدين أو العرقية قد تكون هوية لها أهميتها البالغة بالنسبة إلى الناس (خاصة لو كانت لديهم الحرية للاختيار بين الترحيب

أو الرفض للتقاليد الموروثة أو المنتسب إليها)، فهناك انتماءات وصلات أخرى يمكن أن يقدرها الناس أيضا. وفي حالة ما لم يتم تعريف التعددية الثقافية تعريفا غريبا جدًا، فإنها لا تستطيع الطغيان على حق الشخص في المشاركة في المجتمع المدني، أو الاضطلاع بدور في السياسات القومية، أو أن يعيش حياة اجتماعية غير ملتزمة بالأنماط المقررة. وعلاوة على هذا، مهما كانت أهمية التعددية الثقافية، فلا يمكنها أن تقود بشكل آلي إلى إعطاء ما تمليه الثقافة التقليدية أولوية تطغى على كل شيء آخر.

وكما ناقشنا من قبل، لا يمكن رؤية الناس في العالم من خلال انتماءاتهم الدينية فحسب ـ كاتحاد فدرالي للأديان. وللأسباب نفسها، فإن بريطانيا متعددة الأعراق لا يمكن اعتبارها مجموعة من الجاليات العرقية. ولكن النظرة «الاتحادية/الفدرالية» حازت الكثير من التأييد في بريطانيا المعاصرة. والحق أنه رغم الآثار الطاغية لوضع الناس داخل صناديق صارمة لـ «جماعات» محددة، فإن تلك النظرة يتم تفسيرها كثيرا، بنوع من الارتباك وعدم التيقن، كحليف للحرية الفردية. بل إن هناك «رؤية» كثيرا ما يعبَّر عنها لـ «مستقبل بريطانيا متعددة الأعراق» تراها كـ «اتحاد أكثر تحررا لثقافات ترتبط معا بروابط عامة من الاهتمام والتعاطف وشعور جمعي بالكينونة» (٧).

ولكن، هل ينبغي أن تكون علاقة شخص ما ببريطانيا تمر من خلال وساطة «ثقافة» العائلة التي ولد أو ولدت فيها؟ إن شخصا ما قد يقرر أن يسعى إلى تقارب مع أكثر من واحدة من تلك الثقافات المحددة مسبقا، أو بالصدق نفسه، ألا ينتمي إلى شيء منها. كذلك، قد تقرر شخصية ما أن هويتها العرقية أو الثقافية أقل أهمية بالنسبة إليها من قناعاتها السياسية على سبيل المثال، أو التزاماتها المهنية، أو محاولاتها الأدبية. إنه اختيار عليها أن تضطلع به، مهما كان مكانها في التخيل الغريب لـ «اتحاد الثقافات الفدرالي».

هذه الاهتمامات ليست اهتمامات مجردة، ولا هي ملامح معينة لتعقيدات الحياة العصرية. ولنتأمل حالة وصول مبكر لأحد أبناء جنوب آسيا إلى الجزر البريطانية. جاءت كورنيليا سورابجي من الهند إلى

بريطانيا العام ١٨٨٠، وعكست هوياتها تنوع الانتماءات التي كانت، مثل الآخرين، تتمتع بها. وقد وصفت نفسها ووصفها غيرها بأوصاف متعددة، كـ «هندية» (وفي النهاية عادت إلى الهند وكتبت كتابا بديعا بعنوان India Calling [نداء الهند])، وباعتبارها تشعر في إنجلترا بأنها في وطنها أيضا («أعيش في وطنين، إنجلترا والهند»)، وكفارسية الأصل («أنا من قومية فارسية الأصل»)، وكمسيحية (شديدة الإعجاب بـ «شهداء الكنسية المسيحية الأوائل»)، وكامرأة ترتدي الساري («دائما في زي بديع ترتدي الساري الحريري بديع الألوان»، كما وصفتها جريدة مانشستر غارديان)، وكمحامية وحائزة إجازة المحاماة أمام المحاكم العليا (من لينكولن إن)، وكمحارية من أجل تعليم المرأة وحقوقها القانونية، خصوصا النساء المعزولات عن المجتمع (تخصصت كمستشار للنساء المحجبات)، وكمؤيدة مخلصة للحكم البريطاني للهند (حتى أنها اتهمت المهاتما غاندي، ولم يكن اتهاما عادلا، بتسجيل أطفال في سن السادسة والسابعة من العمر)، وكمشتاقة دائمة إلى الهند («الببغاوات الصغيرة في بودا جايا: دخان الخشب الأزرق في قرية هندية»)، وكمؤمنة بعدم التماثل بين النساء والرجال (كانت تشعر بالفخر عندما ينظر إليها كـ «امرأة عصرية»)، وكمعلمة في كلية مقتصرة على الرجال («في الثامنة عشرة من العمر، في كلية للذكور»)، وكذلك كـ «أول امرأة» على الإطلاق، من أي خلفية اجتماعية أو ثقافية تحصل على درجة البكالوريوس في القانون المدني في أكسفورد (التي تطلبت «مرسوما خاصا من مجلس العموم للسماح لها بالانضمام إلى الكلية») [8]. ولابد أن اختيارات كورنيليا سورابجي تأثرت بأصلها ونشأتها الاجتماعية، لكنها اتخذت قراراتها بنفسها، واختارت أولوياتها الخاصة.

من الممكن أن تكون هناك مشكلات خطيرة بالنسبة إلى الادعاءات الأخلاقية والاجتماعية للتعددية الثقافية لو أخذت على أنها الإصرار على أن هوية الشخص يجب أن تقررها جماعته أو دينه، مع إغفال كل الانتماءات الأخرى لأي شخص (والتي تتنوع من اللغة والطبقة والعلاقات الاجتماعية، إلى الآراء السياسية والأدوار المدنية)، ومن خلال إعطاء أولوية آلية لما هو متوارث من الدين أو التقاليد على

التفكير والاختيار. ومع ذلك فإن تلك النظرة الضيقة إلى التعددية الثقافية قد تبوأت دورا بارزا في بعض السياسات الرسمية الإنجليزية في السنوات الأخيرة.

إن سياسة الدولة بتشجيع «مدارس دينية» جديدة، والتي أنشئت حديثا للأطفال المسلمين والهنود والسيخ (بالإضافة إلى المدارس المسيحية القائمة من قبل)، والتي تصور هذه النظرة، ليست مجرد إشكالية من الناحية التعليمية، فهي تشجع إدراكا متشظيّا لمطالب الحياة في بريطانيا الخالية من التمييز العنصري. كثير من تلك المؤسسات الجديدة تقام - بالضبط - في وقت أصبح فيه إعطاء الأولوية للهويات الدينية مصدرا رئيسيّا للعنف في العالم (إضافة إلى تاريخ مثل هذا العنف في بريطانيا نفسها، ومن ضمنه النزاعات الكاثوليكية البروتستنتية في شمال أيرلندا ـ والتي لها علاقة أيضا بالفصل في التعليم). ومن المؤكد أن رئيس الوزراء بلير كان على حق عندما علق قائلا: «هناك شعور قوي جدّا بروح الجماعة وقيمها في تلك المدارس» (٩)، لكن التعليم ليس مجرد أن نجعل الأطفال، حتى الصغار جدّا، مغمورين في روح جماعية قديمة موروثة. إنه أيضا مساعدة الأطفال على تطوير القدرة على التفكير في قرارات جديدة سيجد أي إنسان عندما يكبر نفسه مضطرا لاتخاذها. وليس الهدف المهم هو بعض «المساواة» الصيغية مع البريطانيين القدامى بمدارسهم الدينية القديمة، بل ما هو الأفضل لتعزيز قدرة الأطفال على أن يحيوا «حياة مدروسة» وهم يكبرون في بلد متكامل الاندماج.

أولوية العقل والتفكير

لقد أوضح الإمبراطور الهندي جلال الدين أكبر القضية الأساسية منذ زمن طويل بوضوح عظيم، في ملاحظاته على العقل والدين في سنوات ١٥٩٠. كان أكبر، المغولي العظيم، قد ولد مسلما ومات مسلما، لكنه أصر على أن الدين لا يمكن أن تكون له الأولوية على العقل، حيث إن الإنسان لابد أن يقبل ـ أو يرفض عند الضرورة ـ دينه الموروث عن طريق العقل. وعندما هوجم من قبل التقليديين الذين احتجوا لمصلحة الدين الغريزي، أخبر أكبر صديقه وقائده العسكري الذي كان محل

ثقته، أبا الفضل (الذي كان دارسا هائلا في السنسكريتية وكذلك العربية والفارسية، وله الكثير من الخبرة بالديانات المختلفة، ومن ضمنها الهندوسية والإسلام):

إن سعي العقل ورفض التقليدية واضح وضوحا يجعله فوق الحاجة إلى الجدل. فإذا كانت التقليدية ملائمة، لما كان أمام الأنبياء إلا اتباع السابقين (ولما أتوا برسالات جديدة) [١٠].

كان لابد للعقل أن يكون متفوقا، حيث إنه حتى في التنازع حول العقل والتفكير، لابد أن نلجأ إلى العقل.

وحيث إنه كان مقتنعا بأنه ينبغي أن يهتم بجدية بالأديان المتعددة للهند ذات التعددية الثقافية، أعد أكبر لإجراء حوارات متعددة - كما سبق الذكر - بين الناس، ليس فقط لمن ينتمون إلى الديانتين الرئيسيتين في الهند في القرن السادس عشر، أي الهندوسية والإسلام، ولكن أيضا للمسيحيين واليهود، والفرس، واليانيين، وحتى أتباع ديانة «الكارفاكا» - وهي مدرسة للتفكير الإلحادي نشأت وازدهرت بقوة في الهند لأكثر من ألفي عام منذ نحو القرن السادس ق.م [١١].

وبدلا من اتخاذ موقف «كل شيء أو لا شيء» من الدين، كان أكبر يحب أن يفكر في المكونات الخاصة بكل ديانة متعددة الأوجه. وعلى سبيل المثال، بالتجادل مع اليانيين، ظل أكبر متشككا في طقوسهم، لكنه اقتنع بحجتهم في ما يختص بالالتزام بالنباتية، وانتهت به الحال لأن يأسى بشدة لأكل كل أنواع اللحوم بشكل عام. وعلى رغم التوتر الذي سببه كل هذا بين من كانوا يفضلون أن تؤسس العقيدة الدينية على الإيمان لا التفكير، فقد التزم بما أسماه «سبيل العقل»، وأصر على الحاجة إلى الحوار المفتوح والاختيار الحر. وأكد أكبر أيضا أن معتقدات ديانته الإسلامية تعتمد على العقل والاختيار، وليس على «الإيمان الأعمى»، ولا على ما أسماه «مستنقع التقاليد».

هناك أيضا القضية الأهم (التي ترتبط ببريطانيا خاصة) والتي تدور حول كيف ينبغي أن ترى الجماعات غير المهاجرة مطالب التعليم متعدد الثقافة. هل ينبغي أن تأخذ رؤيتهم شكل ترك كل جالية تقوم باحتفالاتها التاريخية الخاصة، من دون الاستجابة إلى الحاجة لأن يكون «البريطانيون القدامى» أكثر إدراكا للتداخلات العولمية في أصول وتطورات الحضارة

العالمية (وهو ما ناقشناه في الفصول من الثالث إلى السابع)؟ وإذا كانت جذور ما يسمى بالثقافة أو العلوم الغربية تعتمد - من بين أمور أخرى - مثلا، على الاختراعات الصينية، والرياضيات العربية والهندية، أو على حفظ غرب آسيا للميراث الإغريقي الروماني (على سبيل المثال، بالترجمات العربية للكلاسيكيات الإغريقية المنسية والتي أعيدت ترجمتها إلى اللاتينية بعد قرون عديدة). ألا ينبغي أن يكون هناك تأمل أوفى لهذا الماضي من التفاعل النشط أكثر مما يمكن أن نجده، في وقتنا هذا، في المناهج المدرسية لبريطانيا متعددة الأعراق؟ إن أولويات التعددية الثقافية يمكن أن تختلف بدرجة عظيمة عن أولويات مجتمع تعددية الثقافات الأحادية.

وإذا كان أحد الموضوعات الخاصة بالمدارس الدينية يتعلق بالطبيعة الإشكالية لإعطاء الأولوية للإيمان الأعمى فوق العقل، فهناك قضية أخرى خطيرة هنا، وهي الخاصة بدور الدين في تصنيف الناس، بدلا من استخدام أسس أخرى للتصنيف. إن أولويات الناس وأفعالهم تتأثر بكل انتماءاتهم وارتباطاتهم، وليس فقط بالدين. وعلى سبيل المثال، فإن انفصال بنغلاديش عن باكستان، والذي تناولناه قبلا، كان قائما على أسباب اللغة والأدب، مع الأولويات السياسية، وليس على الدين، الذي يشترك فيه كل من قسمي باكستان قبل الانفصال. إن تجاهل كل شيء إلا الدين معناه طمس حقيقة الاهتمامات التي تحرك الناس لتوكيد هوياتهم والتي تتجاوز الدين بكثير.

والجالية البنغلاديشية في بريطانيا ، وهي جالية كبيرة، منغمسة في الاعتماد على التصنيف الديني داخل جماعة كبيرة مع كل الآخرين الذين يشتركون معهم في الدين، من دون أي اعتراف أو تسليم بأهمية الثقافة والأولويات الأخرى. وبينما قد يرضي ذلك المشايخ والقادة الدينيين، فمن المؤكد أنه ينقص من الثقافة الغزيرة لذلك البلد ويضعف الهويات المتنوعة الغنية التي يتصف بها البنغلاديشيون. كما أن ذلك اتجاه إلى تجاهل تاريخ تأسيس بنغلاديش نفسه بالكامل. وهناك، بالمناسبة، نضال سياسي في هذا الوقت داخل بنغلاديش بين العلمانيين ومن يحاولون الحط من قدرهم (ومن بينهم الأصوليون الدينيون)، وليس من الواضح لماذا تتجه السياسة الرسمية البريطانية إلى أن تكون أكثر تناغما مع هؤلاء الأخيرين وليس مع الأولين.

ولا مبالغة هناك إطلاقا في الأهمية السياسية لهذا الموضوع. ولابد أن نعترف بأن المشكلة لم تنشأ مع الحكومات البريطانية الأخيرة. والواقع أن السياسة الرسمية البريطانية ظلت منذ سنوات طويلة تعطي انطباعا بأنها تميل إلى رؤية المواطنين والسكان البريطانيين ذوي الأصل الهندي بشكل أساسي بناء على الجاليات التي ينتمون إليها، والآن ـ بعد الاتجاه العالمي في السنوات الأخيرة نحو الإفراط في التدين (بما يشمل الأصولية الدينية) ـ تُعرَّف الجالية أساسا باعتبار دينها، بدلا من اعتبار الثقافات الأوسع تعريفا. والمشكلة لا تقتصر على المدارس، ولا على المسلمين بالطبع. إن الاتجاه إلى اعتبار القادة الدينيين لجماعات الهندوس أو السيخ هم المتحدثون الرسميون باسم السكان البريطانيين الهندوس أو السيخ، هو أيضا جزء من العملية نفسها. فبدلا من تشجيع المواطنين البريطانيين الذين ينتمون إلى خلفيات متنوعة للتفاعل بعضهم مع بعض في مجتمع مدني وللمشاركة في السياسات البريطانية كمواطنين، فإن الدعوة هي إلى أن يتصرفوا من خلال «جالياتهم».

إن الآفاق المحدودة لهذا التفكير الاختزالي تؤثر مباشرة في أنماط المعيشة للجاليات المختلفة، ولها آثار ضاغطة قاسية بشكل خاص على حياة المهاجرين وعائلاتهم. ولكنها أيضا تتجاوز ذلك، كما يظهر من أحداث ٢٠٠٥ في بريطانيا، فالكيفية التي يرى بها السكان والمواطنون أنفسهم يمكن أن تؤثر أيضا في حياة الآخرين. بادئ ذي بدء، إن الضعف أمام تأثيرات التطرف الطائفي سيكون أكبر بكثير إذا كانت تربية الفرد ودراسته تعتمدان النظام الطائفي (والذي ليس بالضرورة عنيفا). إن الحكومة البريطانية تسعى إلى إيقاف مواعظ الكراهية التي يقدمها القادة الدينيون، ولابد أنها على حس من المهاجرين يرون أنفسهم بصفتهم أعضاء في جاليات معينة وعرقيات دينية معينة أولا، ومن خلال هذه العضوية فقط يرون أنفسهم كبريطانيين، في اتحاد فدرالي مفترض للجاليات. وليس من الصعب أن نفهم أن هذه النظرة المتشظية الفريدة لأي أمة قد تجعلها أكثر عرضة لوعظ وغرس العنف الطائفي.

كان لدى توني بلير الأسباب التي جعلته يريد أن «يخرج» ويقيم مجادلات عن السلام والإرهاب «داخل الجالية المسلمة»، وأن «يدخل مباشرة إلى أعماق [تلك] الجالية» (١٢). ومن الصعب أن ننكر إخلاص بلير للعدالة والوضوح. لكن

مستقبل بريطانيا متعددة الأعراق يكمن في الاعتراف، والتأييد، والمساعدة على توكيد وجود طرائق كثيرة يمكن بها لمواطنين ذوي أولويات مختلفة سياسية وتراثية لغوية، واجتماعية (بالإضافة إلى الأعراق والديانات المختلفة) أن يتفاعل بعضهم مع بعض بطاقاتهم المختلفة، ومنها طاقاتهم «كمواطنين». إن المجتمع المدني بشكل خاص له دور بالغ الأهمية في حياة كل المواطنين. إن مشاركة المهاجرين البريطانيين - مسلمين وغير مسلمين - لابد ألا توضع بشكل أساسي في سلة «علاقات بين الجاليات»، كما يحدث بشكل متزايد، ولا ينبغي أبدا رؤيتهم من خلال وساطة القادة الدينيين (بما فيهم الكهنة والأئمة «المعتدلون»، وغيرهم من المتحدثين باسم الجاليات الدينية).

ثمة حاجة حقيقية إلى إعادة التفكير في فهم التعددية الثقافية، لسببين: أولهما تفادي الفوضى المفهومية حول الهوية الاجتماعية، وثانيهما مقاومة الاستغلال المغرض لأسباب الشقاق التي تتيحها هذه الفوضى المفهومية، بل وتشجعها إلى حد ما. إن ما يجب تفاديه بشكل خاص (إن كان هذا التحليل صحيحا) هو الخلط بين التعددية الثقافية والحرية الثقافية من ناحية، وفهم تعددية الثقافات الأحادية وكأنها تعني انفصالية قائمة على الدين، من الناحية الأخرى. من الصعب أن نعتبر أمة كمجموعة من الأقسام المنعزلة، تخصص فيها للمواطنين أماكن محددة في أقسام محددة سلفا. ولا يمكن أن نعتبر بريطانيا، صراحة أو ضمنا، فدرالية قومية متخيلة من الإثنيات الدينية.

احتجاجات غاندي

هناك تشابه عجيب بين المشاكل التي تواجهها بريطانيا اليوم وتلك التي واجهتها الهند البريطانية، والتي ظن المهاتما غاندي أنها تحصل على تشجيع مباشر من الحكم البريطاني. كان غاندي انتقاديًا بشكل خاص للنظرة الرسمية إلى أن الهند هي مجموعة من الجاليات الدينية. وعندما جاء غاندي إلى لندن لحضور «مؤتمر المائدة المستديرة الهندي»، بدعوة من الحكومة البريطانية في العام ١٩٣١، وجد أنه قد خُصص له ركن طائفي معين في «لجنة البنية الفدرالية»، والتي يكشف اسمها عن الكثير. كان غاندي يكره حقيقة أنه صُوِّر - أساسا - متحدثا عن

الهندوس، خصوصا عن «طبقة الهندوس»، أما النصف الباقي من الشعب الهندي، فقد عُيِّن مندوبون اختارهم رئيس الوزراء البريطاني، لتمثيل كل من «الجاليات الأخرى».

أصر غاندي على أنه على رغم كونه هندوسيًّا هو نفسه، فإن الحركة السياسية التي قادها كانت شاملة الجميع، وليست حركة خاصة بجالية أو جماعة؛ وكان لها مؤيدون من كل الجماعات الدينية المختلفة في الهند. وعلى رغم أنه كان يرى أن من الممكن تقسيم الناس بناء على الهوية الدينية، فقد أشار إلى حقيقة أن هناك طرقا أخرى ليست أقل أهمية لتقسيم شعب الهند. وقدم غاندي دفاعا قويًّا للحكام البريطانيين ليروا جماعية الهويات المتنوعة للهنود. والواقع أنه قال إنه يريد أن يتحدث، ليس نيابة عن الهندوس بشكل خاص، لكن نيابة عن «الملايين الصامتين الكادحين الجائعين» الذين يشكلون «فوق ٨٥ في المائة من شعب الهند»[١٣]. وأضاف أنه لن يحتاج إلا إلى قليل من المجهود الإضافي لكي يتحدث حتى بالنيابة عن البقية «الأمراء... وملاك الأراضي، والطبقة المتعلمة».

وأشار غاندي أيضا إلى أن النوع أساس آخر لتقسيم مهم تجاهلته التصنيفات البريطانية، ومن ثم لم تعط اعتبارا خاصا لمشكلات المرأة الهندية. وقال لرئيس الوزراء البريطاني «لقد كانت لك آراء ترفض أي تمثيل خاص نيابة عن المرأة»، وأضاف ليشير إلى أن النساء «بالمناسبة، هن نصف شعب الهند». كانت ساروجيني نايدو، التي جاءت مع غاندي إلى مؤتمر المائدة المستديرة، هي المرأة الوحيدة النائبة في المؤتمر. أشار غاندي إلى حقيقة أنها انتخبت رئيسة لحزب المؤتمر، وهو أكبر حزب سياسي في الهند (كان هذا في عام ١٩٢٥، وكان ذلك بالمناسبة قبل خمسين سنة من انتخاب أي امرأة لترؤس أي حزب مهم في بريطانيا، أي مرغريت تاتشر في ١٩٧٥). استطاعت ساروجيني نايدو أن تتحدث نيابة عن نصف الشعب الهندي، خصوصا النساء الهنديات، حول حدود «التمثيل» النيابي للحكم البريطاني؛ وأشار نائب آخر، هو عبد القيوم، في جلسة المؤتمر نفسها إلى حقيقة أن ساروجيني نايدو، التي دعاها «عندليب الهند»، كانت أيضا شاعرة متميزة، وهو نوع آخر من الهوية غير هويتها كسياسية هندية.

وفي لقاء جرى ترتيبه في المعهد الملكي للشؤون الدولية في أثناء تلك الزيارة، أصر غاندي أيضا على أنه كان يحاول مقاومة «تقطيع أوصال أمة كاملة» [١٤]. لم يكن غاندي - بالطبع - ناجحا في النهاية في محاولته «البقاء معا»، على رغم أنه من المعروف أنه كان في جانب أخذ المزيد من الوقت في المفاوضات لمنع تقسيم ١٩٤٧، على عكس باقي قيادة المؤتمر الذين رأوا أن ذلك غير مقبول. كان يمكن أن يشعر غاندي أيضا بالألم الشديد للعنف الذي نظمه ضد المسلمين قادة طائفيون من الهندوس في ولايته نفسها، ولاية غوجارات، في ٢٠٠٢ [١٥]. لكنه كان سيشعر بالارتياح بالإدانة الشاملة التي لقيتها تلك الأعمال البربرية من شعب الهند على اتساعه، والتي أثرت في الانتخابات الهندية العامة التالية (في مايو ٢٠٠٤)، لتلقى الأطراف التي تورطت في العنف في غاجارات هزيمة ثقيلة.

ربما كان غاندي سيشعر ببعض الارتياح بحقيقة، ليست منفصلة عن رأيه الذي عبَّر عنه في مؤتمر المائدة المستديرة في لندن العام ١٩٣١، وهو أن الهند، التي يمثل الهندوس أكثر من ٨٠ في المائة من شعبها، يقودهم اليوم رئيس وزراء من السيخ (مانموهان سنغ) ويرأسهم رئيس مسلم (عبد الكلام)، وترأس حزبهم الحاكم (المؤتمر) امرأة مسيحية (سونيا غاندي). مثل هذا الخليط من الجماعات يمكن رؤيته في معظم نواحي حياة الهنود، من الأدب والسينما إلى الأعمال والرياضة، وهم لا ينظر إليهم باعتبارهم شيئا خاصا. ولا يقتصر الأمر على أن المسلمين يحتلون مكانة كونهم، على سبيل المثال، أغنى رجال الأعمال في الهند (صحيح أن أغنى هندي هو عظيم برمجي)، أو كابتن فريق الكريكيت الهندي (باتودي وأزهار الدين)، أو أول نجم عالمي مهم في تنس النساء (سانيا مرزا)، ولكن أيضا أن كل هؤلاء ينظر إليهم، في هذه السياقات، بوصفهم هنودا بشكل عام، وليسوا هنودا مسلمين بشكل خاص.

في أثناء الجدل البرلماني الأخير حول التقرير القانوني الخاص بجرائم السيخ التي حدثت مباشرة بعد اغتيال أنديرا غاندي على يد حارسها السيخي، قال مانموهان سنغ، رئيس الوزراء الهندي، للبرلمان الهندي: «إنني لا أتردد في الاعتذار ليس فقط إلى جماعة السيخ، بل إلى كل الأمة الهندية لأن ما حدث في العام ١٩٨٤ هو إنكار لمفهوم الأمة ولما هو مقرر في دستورنا» [١٦]. لقد كانت هويات مانموهان سنغ المتعددة بارزة جدًا - هنا

أيضا - عندما اعتذر، في دوره كرئيس وزراء للهند، وزعيم لحزب المؤتمر (الذي كان يتولى حكومة الهند أيضا في ١٩٨٤)، إلى جماعة السيخ، التي هو عضو فيها (بعمامته الزرقاء التي يرتديها باستمرار)، وإلى كل الأمة الهندية، والتي هو بالطبع أحد مواطنيها. كل هذا قد يكون محيرا للغاية لو كان ينبغي النظر إلى الناس بالمنظور «الانفرادي» بهوية واحدة لكل إنسان، لكن تعددية الهويات والأدوار تناسب للغاية النقطة الجوهرية التي كان غاندي يتحدث عنها في مؤتمر لندن.

لقد كُتب الكثير حول حقيقة أن الهند، التي تضم مسلمين أكثر من أي بلد به أغلبية مسلمة في العالم تقريبا (وتقريبا عدد المسلمين نفسه في باكستان، أكثر من ١٤٥ مليونا)، لم تنتج إلا عددا قليلا للغاية من أبنائها الذين تربوا فيها من الإرهابيين الذين يعملون باسم الإسلام، وتقريبا لا أحد متصلا بالقاعدة. وهناك الكثير من الأسباب المؤثرة هنا (ومن ضمنها، كما أشار الصحافي والمؤلف توماس فريدمان، تأثير الاقتصاد الهندي المتنامي والمتكامل) (١٧). لكن بعض الفضل لابد أن نرجعه أيضا إلى طبيعة السياسات الديموقراطية الهندية، وإلى القبول الواسع في الهند لفكرة بطلها هو المهاتما غاندي، وهي أن هناك الكثير من الهويات غير العرقية الدينية مهمة أيضا بالنسبة إلى فهم الإنسان لذاته وللعلاقات بين مواطنين لهم خلفيات متنوعة داخل البلاد.

إنني أعترف أن هناك بعض الحرج بالنسبة إليَّ كهندي، وهو أن أدعي أنه، بفضل قيادة المهاتما غاندي وآخرين (ومن ضمنهم التحليل الثاقب the idea of India [فكرة الهند]، بقلم الشاعر الهندي العظيم، رابندرانات طاغور، الذي وصف خلفية عائلته بأنها «تأثير جمعي لثلاث ثقافات، الهندوسية، والمحمدية، والبريطانية»)، كانت الهند قادرة، بدرجة معتبرة، على تجنب الإرهاب المحلي المتصل بالإسلام، والذي يهدد حاليًا عددا من البلدان الغربية، ومن ضمنها بريطانيا. لكن غاندي كان يعبر عن موضوع عام جدا، ليس مقتصرا على الهند، عندما سأل: «تخيل أن الأمة كلها قد عُمد إلى تشريحها وتقطيع أوصالها؛ كيف يمكن أن تصبح أمة؟».

كان هذا السؤال مبعثه قلق غاندي العميق حول مستقبل الهند. لكن المشكلة ليست خاصة بالهند، ويمكن توجيهه من أجل أمم أخرى أيضا، ومنها البلد الذي كان يحكم الهند حتى ١٩٤٧، إن العواقب الكارثية لتحديد هوية

الناس بناء على الإثنية الدينية، وإعطاء أولوية مسبقة للمنظور القائم على الجماعة فوق كل الهويات الأخرى، وهو المنظور الذي رأى غاندي أنه يحصل على دعم من حكام الهند البريطانيين، قد تكون قد جاءت بكل أسف لملاحقة بلد هؤلاء الحكام أنفسهم.

في مؤتمر المائدة المستديرة في العام ١٩٣١، لم يصل غاندي إلى هدفه، وحتى آراؤه المعارِضة لم تُسجل إلا باختصار، من دون ذكر مَن الذي عبر عنها. وفي شكوى رقيقة موجهة إلى رئيس الوزراء البريطاني، قال غاندي في اللقاء: «في معظم تلك التقارير ستجد أن هناك رأيا معارضا، وفي معظم الحالات ستجد، لسوء الحظ، أن هذا الرأي المعارض صادر عني». ولم يكن رفض غاندي بعيد النظر لرؤية أمة كاتحاد فدرالي للأديان والجاليات يرجع إليه وحده. إنه يرجع أيضا إلى عالم راغب في رؤية المشكلة الخطيرة التي كان غاندي يلفت إليها الانتباه. واليوم يمكن أن تصبح رؤية بريطانيا أيضا. على الأقل هذا ما آمله.

9

حرية التفكير

كنت في الحادية عشرة من عمري عندما تعرضت للمرة الأولى لمشاهدة القتل. كان ذلك في العام ١٩٤٤، في الشغب الجماعي الذي ميَّز السنوات الأخيرة من الحكم البريطاني للهند، والذي انتهى العام ١٩٤٧، رأيت رجلا ينزف بغزارة يدخل، فجأة، متعثرا من البوابة إلى حديقة منزلنا، طالبا المساعدة وبعض الماء. زعقت أنادي والدي، بينما أحضر له بعض الماء. أسرع أبي به إلى المستشفى، لكنه مات هناك متأثرا بجراحه. كان اسمه قادر ميا.

فتح الشغب، الذي سبق الاستقلال بين الهندوس والمسلمين الباب أيضا لتقسيم البلاد إلى الهند وباكستان. انفجرت المذبحة في مفاجأة مأساوية، ولم ترحم حتى البنغاليين المسالمين بطبيعتهم. قتل قادر ميا في دكا، التي كانت حينئذ المدينة الثانية - بعد كلكتا - للبنغال الموحدة، والتي أصبحت بعد التقسيم عاصمة باكستان الشرقية. كان أبي يعمل بالتدريس في جامعة دكا، وكنا نعيش في منطقة تسمى «واري» في دكا القديمة، لا تبعد

«العلاقة المرعبة بين الفقر الاقتصادي والفقدان الشامل للحرية (حتى فقدان حرية الحياة)، كانت حقيقة صارمة بعمق هزت عقلي الصغير بقوة هائلة»

المؤلف

عن الجامعة، في منطقة بها أكثرية هندوسية. كان قادر ميا مسلما، ولم تكن هناك أي هوية أخرى لها تأثير يؤدي إلى الاعتداء الهندوسي الوحشي الذي تعرض له. في ذلك اليوم من أيام الشغب، مات مئات من المسلمين والهندوس، قتل بعضهم البعض الآخر، وظل هذا مستمرا في الحدوث يوما بعد يوم.

وبدا أن المجزرة المفاجئة قد جاءت من لامكان، لكنها - بالطبع - كانت مدبرة بإحكام على يد التحريض الطائفي، المتصل، من شتى الوجوه، بالمطالب السياسية الملتهبة لتقسيم البلاد. ولم يكن الشغب الإجرامي القاتل ليستمر طويلا، فلسوف يتبخر سريعا من كل من جانبي البنغال بعد التقسيم. سوف يتبدد العنف المتقد بين المسلمين والهندوس، ويُترك المجال لأنواع أخرى من رؤية الإنسان لنفسه وللآخرين، ويُترك المجال لبروز ملامح أخرى من الهوية الإنسانية. والواقع أن مدينتي، دكا، سوف تتفجر خلال سنوات قليلة في شعور طاغ بالوطنية البنغالية، باحتفال مكثف بكل ما هو بنغالي: اللغة، الأدب، الموسيقى، والثقافة - وهي أمور عامة بالنسبة إلى أبناء البنغال من المسلمين والهندوس على السواء - وكان انبعاث الفخر الحاد بثراء ثقافة بنغالية مشتركة له أهمية في حد ذاته، حيث إنه تعرض لخسوف قاس في أثناء الضراوة المذهلة للعنف بين الهندوس والمسلمين. لكن كانت له روابط سياسية قوية أيضا، ترتبط خصوصا بالغيظ في شرق باكستان (أي النصف البنغالي من باكستان) من التفاوت الكبير في السلطة السياسية والمكانة اللغوية والفرص الاقتصادية بين نصفي الدولة الإسلامية غير المندمجين جيدا.

وسوف يؤدي شعور البنغاليين بالغربة داخل باكستان إلى تقسيم باكستان في ديسمبر ١٩٧١، وإقامة دولة جديدة، هي دولة بنغلاديش الديموقراطية العلمانية، وعاصمتها الجديدة هي دكا. وفي المذبحة التي حدثت في دكا في مارس ١٩٧١، في أثناء عملية التقسيم المؤلمة، مع محاولة الجيش الباكستاني المشتعل غضبا قمع التمرد البنغالي، لم تكن التقسيمات في الهوية قائمة على الدين، بل على اللغة والسياسة، وكان الجنود المسلمون من باكستان الغربية يستوحشون ويقتلون ـ المعارضين المسلمين (أو المرتاب في معارضتهم) - في باكستان الشرقية. ومنذ ذلك الحين، بدأت «موكتي باهيني» («لواء الحرية») تحارب من أجل الاستقلال التام لبنغلاديش عن باكستان. كان فاصل الهوية الذي غذى «النضال من أجل الحرية" يتصل مباشرة باللغة والثقافة (والسياسة، بالطبع)، وليس بأي اختلاف ديني.

على مدى ستين عاما بعد وفاة قادر ميا، وأنا أحاول أن أتذكر الشغب القاتل بين الهندوس والمسلمين في أربعينيات القرن العشرين، من الصعب أن أقنع نفسي بأن تلك الأشياء المرعبة حدثت بالفعل. لكن على رغم أن الشغب الجمعي في البنغال كان مؤقتا وسريع الزوال (وحالات الشغب القليلة التي ثارت في ما بعد في أجزاء أخرى من الهند لا يمكن أن تقارن في الحجم والانتشار بأحداث أربعينيات القرن العشرين)، فقد تركت في عقبها آلافا مؤلفة من القتلى الهندوس والمسلمين. استطاع المحرضون السياسيون الذين شجعوا القتل (نيابة عما أسماه كل منهم «شعبنا») استطاعوا إقناع الكثيرين من الناس المسالمين، في الأحوال الأخرى من كلتا الجماعتين، بالانقلاب إلى سفاحين مكرسين للقتل. لقد اقتيدوا إلى أن يفكروا بأنفسهم كهندوس فقط أو مسلمين فقط (والذين ينبغي أن يطلقوا العنان للانتقام من «الجماعة الأخرى») وليس كأي شيء آخر على الإطلاق: ليسوا هنودا، ليسوا من أبناء شبه القارة، ليسوا آسيويين، ليسوا شركاء في الإنسانية.

وعلى الرغم من أن الغالبية العظمى من الجانبين لم يفكروا في هذه التعبيرات المهيجة الضيقة، وقع الكثيرون جدا فجأة في فخ تلك الحالة الشريرة من التفكير، والأكثر وحشية من بينهم - وهم غالبا الأطراف المضطربة لكل جماعة - وجدوا أنفسهم مدفوعين إلى قتل «الأعداء الذين يقتلوننا» (كما كان كل منهم يحدد الآخر). كان الأشخاص الذين يتميزون بجوانب متعددة ينظر إليهم، من خلال العدسات الغائمة للانفرادية الطائفية، كما لو لم يكن لهم إلا هوية واحدة لا غير، تتعلق بالدين، أو بدقة أكبر، بالإثنية الدينية (حيث إن عدم ممارسة شعائر الديانة الموروثة لن يمنح أي شخص أي حصانة من مهاجمته).

قادر ميا، الذي كان مسلما وعاملا باليومية، طُعن بينما كان في طريقه إلى منزل مجاور للعمل بأجر ضئيل. طُعن في الشارع على يد بعض الناس الذين لم يكونوا حتى يعرفونه، والاحتمال الأغلب أن عيونهم لم تقع عليه أبدا من قبل. كان هذا الحدث بالنسبة إلى صبي في الحادية عشرة، فضلا عن أنه كابوس حقيقي، شيئا مثيرا للحيرة البالغة. لماذا يُقتل شخص ما فجأة؟ ولماذا يقتله أناس، حتى أنهم لا يعرفون الضحية، الذي لا يمكن أن يكون قد سبب أي إيذاء للقتلة؟ لابد أن قادر ميا لم يكن يُرى إلا أن له هوية واحدة

فقط ـ وهي أنه عضو في جماعة «معادية»، وبذلك «ينبغي» مهاجمته وإن أمكن قتله ـ كل ذلك بدا لي غير قابل للتصديق – وبالنسبة إلى طفل مذهول، كان عنف الهوية شيئا من الصعب إدراكه. وقد ظل ذلك صعب الإدراك حتى بالنسبة إليَّ الآن وأنا كهل كبير السن مذهول ومتحير.

بينما كان والدي يسرع به إلى المستشفى في سيارتنا، أخبر قادر ميا أبي أن زوجته طلبت إليه ألا يذهب إلى منطقة معادية في أثناء الشغب العام. لكنه كان مضطرا للخروج بحثا عن عمل، من أجل بعض النقود، لأن العائلة لم يكن لديها طعام. وكان جزاء هذه الحاجة الضرورية، التي نتجت عن الحرمان الاقتصادي، هو الموت. العلاقة المرعبة بين الفقر الاقتصادي والفقدان الشامل للحرية (حتى فقدان حرية الحياة)، كانت حقيقة صادمة بعمق هزت عقلي الصغير بقوة هائلة.

مات قادر ميا ضحية أنه مسلم، لكنه مات أيضا لأنه فقير، عامل بلا وظيفة يبحث يائسا عن عمل وقدر قليل من المال من أجل أن تعيش عائلته في أوقات شديدة الصعوبة. إن الأعضاء الأكثر فقرا في أي مجتمع هم الأسهل قتلا في المشاغبات، حيث إنهم مضطرون إلى الخروج بلا حماية على الإطلاق بحثا عن قوت يومي، وملاجئهم الواهنة من السهل اقتحامها وتخريبها. وفي الشغب بين المسلمين والهندوس، قتل السفاحون الهندوسيون المسلمين الفقراء المستضعفين بسهولة، بينما ذبح السفاحون المسلمون الهندوس الفقراء من دون اهتمام. وعلى رغم أن الهويات الاجتماعية لهاتين الجماعتين من الفرائس المستوحشة كانت مختلفة تماما، فإن هوياتهم الطبقية (كعمال فقراء لا يملكون وسائل اقتصادية) كانت متماثلة. لكن لم تكن ثمة هوية أخرى غير العرقية الدينية أتيح أن تكون لها أي أهمية في تلك الأيام التي سادت فيها النظرة الاستقطابية المركزة على تصنيف انفرادي. إن وهم واقع صدامي متفرد اختزل الكائنات البشرية تماما، وحرم الأبطال من حرية التفكير.

رعاية العنف

إن العنف الطائفي في كل مكان من العالم لا يقل اليوم فجاجة، ولا يقل اختزالية، عما كان منذ ستين عاما. فوراء دعم الوحشية الفظة، يوجد أيضا اضطراب مفاهيمي حول هويات الناس، يحول البشر متعددي الأبعاد إلى مخلوقات ذات بُعد أحادي. والشخص الذي جُند للحاق برعاع الهوتو القتلة

في ١٩٩٤ كان يُسأل، وإن كان بشكل ضمني، ألا يرى نفسه كروانديي، أو أفريقي، أو إنسان (وهي هويات يشترك فيها التوتسي المستهدفين)، ولكن فقط كهوتو واجبه الحتمي أن «يعطي التوتسي ما يستحقون». ولي صديق باكستاني هو شهريار خان، وهو دبلوماسي رفيع المستوى أرسله الأمين العام للأمم المتحدة إلى رواندا بعد المذبحة، قال لي فيما بعد «أنت وأنا رأينا بشاعة الشغب في الهند في أربعينيات القرن العشرين، لكن لم يكن هناك ما يؤهلني على الإطلاق لرؤية هذا الحجم الهائل من القتل الذي حدث في رواندا، ولإدراك مدى اتساع جريمة الإبادة العرقية المنظمة هناك» [1]. إن مذبحة رواندا، وما يتعلق بها من العنف بين الهوتو والتوتسي في بوروندي المجاورة، قضيا على أكثر من مليون إنسان خلال أيام قليلة جدا.

إن كراهية الناس ليست سهلة. وقد جاءت قصيدة أوغدن ناش [*] («دعاء من أجل حقد أقل تجاه لاأحد») معبرة عن ذلك بشكل صحيح:

أي طفل في مدرسة يمكن أن يحب بسذاجة بالغة،

لكن الكراهية يا بني، فن وحرفة.

فإن كنا مع ذلك نرى قدرا هائلا من الكراهية والصراع العنيف بين جماعات مختلفة من الناس، فإن السؤال الذي يطرح نفسه فورا هو: «كيف يؤدي مثل هذا 'الفن' فعله؟».

إن وهم الهوية المنفردة، الذي يخدم أهداف العنف لأولئك الذين يرسمون ويديرون تلك المواجهات، يُزرَع ويُتعهَد بمهارة على يد قادة الاضطهاد والمذابح. وليس من الغريب أن توليد وهم الهوية الفريدة، القابل للاستغلال لأغراض المواجهة، يمكن أن يعجب هؤلاء الذين يستفيدون من إثارة العنف، وليس هناك لغز في حقيقة أن هناك سعيا إلى مثل هذه الاختزالية. لكن هناك سؤالا كبيرا حول لماذا تنجح تنمية الفردية الأحادية كل هذا النجاح، على رغم السذاجة البالغة لتلك الفرضية في عالم من الهويات المتعددة بوضوح. إن رؤية شخص - حصريا - على أساس هوية واحدة من هوياته المتعددة هو بالطبع حركة فكرية شديدة الفجاجة (كما حاولت أن أدلل في فصول سابقة)، ومع ذلك، إذا بنينا حكمنا بناء على تأثيرها الشديد، فسنجد من المؤكد أن

(*) Frederic Ogden Nash (١٩٠٢ - ١٩٧١): شاعر أمريكي اشتهر بقصائد غير تقليدية ومفعمة بالحس الفكاهي والإنساني، حتى أن قصائده القصيرة جدا، والتي قد تكون بيتا واحدا، كانت كثيرا ما تقتبس [المترجمة].

وهم الانفرادية الذي يجري تعهده وتنميته من السهل أن يكتسب الأنصار والمؤيدين. إن الدفاع عن هوية فريدة من أجل غرض عنيف يأخذ شكل فصل هوية جمعية واحدة - تتصل مباشرة بفرض العنف المطلوب - من أجل وضعها في بؤرة خاصة، تتقدم من تلك البؤرة إلى التعتيم على أهمية الارتباطات والانتماءات الأخرى من خلال تعزيز وحث انتقائيين («كيف يمكنك أن تتكلم عن هذه الأشياء الأخرى بينما أهلنا يُقتلون ونساؤنا يُغتصبن؟»).

إن الفن القتالي لتعزيز العنف يعتمد على بعض الغرائز الأساسية ويستخدمها للضغط على حرية التفكير وإمكان التأمل الهادئ. لكن ينبغي أن نعترف بأنها تعتمد أيضا على نوع من المنطق، لكنه منطق هش. إن الهوية المعينة التي تُفصَل من أجل نشاط معين، في معظم الحالات، هي هوية أصيلة للشخص الذي يراد تجنيده: فالهوتو هو فعلا ينتمي إلى الهوتو، و«نمر التاميل» هو بكل وضوح من التاميل، والصربي ليس ألبانيا، والألماني المسيحي، الذي سممت عقله فلسفة النازي، هو بكل تأكيد ألماني مسيحي. إن ما حدث لتحويل هذا الحس بفهم الذات إلى أداة قتل هو: (١) تجاهل أهمية الانتماءات والارتباطات الأخرى، (٢) إعادة تحديد مطالب الهوية "الوحيدة" في قالب قتالي بشكل خاص. هذا هو الموضع الذي تُوجِّه الكراهية وكذلك الاضطراب المفاهيمي إلى الزحف عليه.

الحافة المتدنية من النظرية العالية

على الرغم من أن مطالبة الناس بأن يقصروا أفكارهم على هوية واحدة فقط لكل منهم قد تبدو بدعة غريبة وفجة، فمن الجدير أن نتذكر أن إرغام الناس على الدخول في صناديق هوية انفرادية هو ملمح أيضا لكثير من النظريات الرفيعة عن الثقافات والحضارات والتي هي في الواقع شديدة التأثير حاليا (كما ناقشت أيضا في فصول سابقة). هذه النظريات لا تدافع عن العنف - بالطبع - أو تتغاضى عنه، على العكس تماما. ولكنها تحاول فهم الكائنات البشرية ليس كأشخاص ذوي هويات متنوعة، وإنما على الأغلب كأعضاء في جماعة أو جمعية اجتماعية معينة. وبالطبع من الممكن أن تكون عضوية الجماعة مهمة (لا يمكن لأي نظرية جادة عن الأشخاص أو الأفراد أن تتجاهل هذه العلاقات الاجتماعية)، لكن إنقاص الكائنات البشرية عن

طريق ملاحظة فئة عضوية واحدة لكل شخص (مع إغفال كل الفئات الأخرى) يشطب بجرة قلم على الأهمية بالغة التأثير لتآلفاتنا ومشاركاتنا المتنوعة والمتشعبة.

وعلى سبيل المثال، دائما ما وضعت التصنيفات الحضارية الهند في تصنيف "حضارة هندوسية" ـ وهو وصف (كما سبق أن شرحنا) لا يلقي بالا، ضمن أشياء أخرى، إلى مسلمي الهند الذين يزيدون على ١٤٥ مليون نسمة (فضلا عن الهنود من السيخ واليانيين والمسيحيين والبارسيين وغيرهم)، كما يتجاهل تداخل العلاقات الواسع والمكثف بين الناس في هذا البلد، هذه العلاقات التي لا ترتبط بالدين على الإطلاق، لكنها روابط بالأنشطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتجارية والفنية والموسيقية أو غير ذلك من الأنشطة الثقافية. وترحب مدرسة الفلسفة الجماعية القوية أيضا، وإن كان بطريقة أقل وضوحا، بـ "هوية واحدة لكل إنسان"، قائمة على عضويته في الجماعة، وهذا في الواقع يؤدي إلى تقليل قيمة وتأثير كل الانتماءات الأخرى التي تجعل من الكائنات البشرية تلك المخلوقات معقدة التركيب وصعبة الحل والتحليل التي نحن عليها.

وفي هذا السياق، من المهم أن نتذكر أن الفلسفة الجماعية بدأت، على الأقل جزئيا، مقاربة بناءة للهوية، بمحاولة الإعلاء من قيمة الفرد في «سياقه الاجتماعي» [٢]. لكن ما بدأ بوصفه محاولة تنظيرية جديرة بالاحترام تماما لرؤية الكائنات البشرية بطريقة أكثر «اكتمالا» ـ وأكثر «اجتماعية» ـ انتهى إلى حد كبير بفهم شديد المحدودية للشخص أساسا كعضو لجماعة واحدة بالتحديد. وهذا، وأسفاه، ليس "سياقا اجتماعيا" كافيا،حيث إن كل شخص له صلات وجمعيات كثيرة مختلفة، تختلف الأهمية الخاصة بكل منها اختلافا كبيرا اعتمادا على السياق. ورغم اتساع الرؤية الضمنية في المهمة الجديرة بالثناء، ألا وهي «تحديد موقع شخص ما في المجتمع» (وهو ما تكرر التحدث عنه في النظريات الاجتماعية)، فإن ترجمة تلك الرؤية إلى تطبيق واقعي أخذت دائما شكل إهمال أهمية العلاقات الاجتماعية المتعددة للفرد، مما قوض بشكل خطير ثراء الملامح المتعددة لـ «موقعه الاجتماعي». فالرؤية الضمنية ترى البشرية في شكل منقوص ومختزل بقسوة مفزعة.

عواقب الوهم الانفرادي

إن التصفير الانفرادي للهوية الإنسانية له عواقب بعيدة التأثير. فالوهم الذي يمكن استحضاره بغرض تقسيم الناس إلى تصنيفات جامدة متفردة يمكن استغلاله لدعم إثارة النزاع بين الجماعات. وتلك النظريات الرفيعة ذات الملامح الانفرادية - مثل الفصل في النظرية الحضارية أو الحصار في الفلسفة الجماعية - ليست بالطبع موجهة بأي طريقة إلى بذر بذور المواجهة - الواقع أنها على العكس من ذلك. وعلى سبيل المثال، عندما قُدمت نظرية عن «صراع الحضارات»، كان الهدف هو تعريف ما هو مُدرك باعتباره حقيقة واقعة (وقد جادلت في أن ذلك جرى بطريقة خاطئة، لكن ذلك موضوع مختلف عن الإثارة والتحريض)، ويرى المُنظِرون أنهم «يكتشفون» صراعا، وليس أنهم يخلقون صراعا أو يضيفون إلى صراع.

ومع ذلك، فإن النظريات يمكن أن تؤثر في التفكير الاجتماعي، والفعل السياسي، والسياسات العامة. إن التصفير المصطنع للكائنات البشرية داخل حدود هويات انفرادية يمكن أن تكون له آثار مسببة للخلاف والشقاق، وتجعل العالم قابلا للمزيد من الفتن والقلاقل. وعلى سبيل المثال، التصنيف الاختزالي للهند «كحضارة هندوسية»، والذي أشرنا إليه من قبل، لقي الكثير من الاستحسان من النشطاء الطائفيين لما يسمى بحركة «هيندوتفا». والحق أن أي تصنيف فكري يمكن رؤيته كمؤيد لنظرتهم التصفيرية للهند سوف يكون من الممكن بالطبع أن يقوم نشطاء تلك الحركة باستحضاره. بل إن الجناح المتطرف لتلك الحركة أدى دورا بالغ الأهمية في العنف المتزايد في غوجارات في ٢٠٠٢، والذي كان معظم ضحاياه، في النهاية، مسلمين. أحيانا تؤخذ النظريات في المصادمات الفعلية بجدية أكبر مما يتوقعه المُنظِرون أنفسهم. وعندما يتم تعكير وتشويش هذه النظريات حتى تصبح جاهزة للاستخدام في توكيد الإقصاء الطائفي، فإن قادة المواجهة والعنف الاجتماعي يرحبون بها بكل حرارة.

وبالمثل، فإن نظريات الاقتصار على الهوية الإسلامية، عندما تجتمع مع إغفال أهمية كل الهويات الأخرى التي يتمتع بها المسلمون (بالإضافة إلى انتماءاتهم الدينية)، يمكن استخدامها لتزويد الأساس المفهومي لصيغة عنيفة من الجهاد (وهو مصطلح مرن يمكن فهمه كحث على العنف كما يمكن فهمه على أساس جهاد سلمي). إن استخدام هذا السبيل لتعزيز وتشجيع العنف

يمكن رؤيته كثيرا في التاريخ الحديث لما يسمى تضليلا بالإرهاب الإسلامي. إن الثراء التاريخي للهويات المختلفة للمسلمين، على سبيل المثال، الباحثين والدارسين والعلماء وعلماء الرياضيات، والفلاسفة والمؤرخين والمعماريين والمصورين والموسيقيين والكُتّاب والأدباء، الذين ساهموا بالكثير في المنجزات الماضية للشعوب المسلمة (وللتراث الكوكبي للعالم، الذي ناقشناه في الفصول من الثالث إلى السادس)، كل ذلك يمكن أن يجري التغلب عليه بكامله - بمساعدة قليلة من نظرية ما - بالدفاع المكرس لهوية دينية قتالية، مما يؤدي إلى تأثيرات مدمرة.

وكما ناقشنا من قبل، ليس هناك سبب يدعو إلى اضطرار النشطاء الإسلاميين الساخطين اليوم إلى التركيز فقط على الإنجازات الدينية للإسلام، ولا يركزون أيضا على إنجازات المسلمين في حقول كثيرة مختلفة، لتقرير ما يمكنهم أن يفعلوا لتغيير العالم المعاصر، الذي يربطونه بالمهانة والتفاوت المنهجيين. ولكن الاختزالية التي أتاحها فهم انفرادي للناس، في شكل الاقتصار على الهوية الدينية القتالية، يمكن أن يصبح كارثة ينشرها رعاة العنف الجهادي لإغلاق كل السبل التي يمكن للمسلمين السير فيها بسهولة، بما يتماشى مع تقاليدهم التاريخية الشاملة.

وبالمثل، على الجانب الآخر، ففي مقاومة ومحاربة الإرهاب من هذا النوع، هناك سبب وجيه يدعو إلى استحضار ثراء الهويات المتعددة للإنسان، وليس هويته الدينية فقط (التي يعتمد التجنيد لهذا النوع من الإرهاب على استغلالها). لكن، كما ناقشنا قبلا، تميل المكونات الفكرية لهذه المقاومة إلى أن تظل محصورة في أحد أمرين: إما التقليل من شأن الدين المعني (وقد استخدم في هذا السياق الكثير من الضربات الموجهة للإسلام) وإما محاولة تعريف (أو إعادة تعريف) الأديان لوضعها في الجانب "الصحيح" من الخط الفاصل (وعلى سبيل المثال، استدعاء كلمات توني بلير الجذابة "الصوت الحقيقي المعتدل للإسلام"). وإذا كان مقاتلو الجماعات الإسلامية لديهم أسباب جيدة لإنكار كل هويات المسلمين إلا الهوية الخاصة بالدين الإسلامي، فليس من الواضح بأي شكل السبب الذي يجعل هؤلاء الذين يريدون مقاومة تلك الجماعات المقاتلة يعتمدون كثيرا على تفسيرات وشروح الإسلام، بدلا من الاعتماد على الهويات الكثيرة الأخرى التي يتمتع بها المسلمون أيضا.

أحيانا تكون الانفرادية أكثر ضيقا من التصنيف العام الذي يتيحه الانتماء إلى الإسلام. لقد استخدم التمييز بين الشيعة والسنة، على سبيل المثال، لأغراض العنف الطائفي بين الجماعتين المسلمتين. فمن باكستان إلى العراق، يضيف هذا الصراع بُعدا آخر إلى عنف الهوية، بتعريفه بتعبيرات أكثر حصرية. والحق أنه، بينما أنتهي من تأليف هذا الكتاب، لا يزال من غير الواضح كم من الدعم سوف يحصل عليه الدستور العراقي الجديد من قادة السنة، وكذا من قادة الشيعة والأكراد، وما الذي يمكن أن يحدث في المستقبل.

إن توحيد العراق وتكامله، بالطبع، تعوقه عوامل تاريخية كثيرة، من ضمنها حدوده الاعتباطية التي قررها المستعمرون الغربيون، والشقاقات التي لا مفر منها والتي سبَّبها تدخل عسكري مستبد وجاهل. لكن، بالإضافة إلى ذلك، فإن التناول السياسي القائم على الطائفية لقادة الاحتلال (الذي لا يختلف كثيرا عن تناول المسؤولين البريطانيين للهند الكولونيالية، والذي شكا منه غاندي بشدة) قد أضاف وقودا إلى النار القائمة من قبل.

إن النظر إلى العراق كمجموع كلي لجماعات طائفية، مع رؤية الأفراد باعتبارهم مجرد شيعة أو سنة أو أكراد، يهيمنان على تقارير الغرب عن أنباء العراق، لكنهما يعكسان أيضا الطريقة التي تطورت بها سياسات عراق ما بعد صدام. ربما يتوجه سعدون الزبيدي (عضو في اللجنة الدستورية العراقية) إلى جيمس نوتي مذيع البي بي سي بطلبه قائلا: «هل يمكنني أن أطلب منك أن تصفني كعراقي، وليس كسني؟» (٣). لكن تركيبة السياسات الطائفية في العراق، وقيام عسكرية مضطربة مشوشة بالاضطلاع بما يجري هناك، يجعلان من الصعب أن نتوقع أن تتيح المشكلات الطائفية التي يواجهها العراق وبغداد اليوم فرصة لأي شيء أكثر اتساعا وأكثر قومية في ذلك البلد الذي يعيش معاناة مروعة.

وحيث إن المبادرات السياسية بقيادة الولايات المتحدة تميل إلى رؤية العراق، بوصفه مجموعة تتكون من الجاليات الدينية وليس من المواطنين، فإن المفاوضات كانت تقريبا تركز كلها حول قرارات وتصريحات قادة الطوائف الدينية. ومن المؤكد أن هذه هي أسهل طريقة للاستمرار، اعتبارا للتوترات الموجودة بالفعل في البلاد، وبالطبع، التوترات الجديدة التي خلقها الاحتلال نفسه. لكن أسهل السبل على المدى القريب ليس دائما هو أفضل طريقة لبناء

مستقبل لأي بلد، خصوصا عندما يكون هناك شيء مهم للغاية على المحك هنا، وبالتحديد الحاجة إلى أن تكون الأمة كتلة من المواطنين، وليس مجموعة من الإثنيات الدينية.

ناقشنا المشكلة من قبل، خصوصا في الفصل الأخير، في سياق بلد مختلف تماما، أي بريطانيا، التي لها تاريخ وخلفية مختلفان بالكامل عن العراق. ومع ذلك فإن المشكلة الأساسية في رؤية بلد كفدرالية من الطوائف، التي ينتمي إليها الأفراد «قبل» انتمائهم إلى الأمة، هذه المشكلة ظاهرة في الحالتين. أشار غاندي إلى تقوية، وإعطاء الأولوية لمثل هذا التعريف الفريد القائم على الهوية، بأنه «تقطيع أوصال» الأمة، وهناك أسباب تدعو إلى الاهتمام السياسي بمثل هذا النوع من تقطيع الأوصال. وهناك أهمية بالغة أيضا إلى ملاحظة تعدد الهويات العراقية، بما يشمل النوع والطبقة وكذلك الدين. ولنتأمل تذكير غاندي لرئيس الوزراء البريطاني الذي يدير الهند البريطانية في ١٩٣١، بأن النساء «بالمناسبة، هن نصف شعب الهند». إنه خط من التفكير له بعض العلاقة بالعراق المعاصر أيضا. فالحاجة إلى ملاحظة هذه الاهتمامات الأكثر رحابة في العراق تظل بالقوة نفسها اليوم كما كانت دائما.

دور الأصوات الكوكبية

إن وهم الانفرادية له وقعه أيضا على الطريقة التي يُنظر بها إلى الهويات الكوكبية. فإذا كانت للإنسان هوية واحدة، فالاختيار بين القومي والعالمي يصبح منافسة تصل إلى حد «كل شيء أو لا شيء». وكذلك المنافسة بين أي حس بالانتماء الكوكبي الذي قد يكون لدينا وبين الولاءات المحلية التي قد تحركنا أيضا. لكن أن نرى المشكلة بهذه التعبيرات الحادة والقصرية، فإن ذلك يعكس سوء فهم عميق لطبيعة الهوية الإنسانية، وبشكل خاص تعدديتها التي لا مفر منها. إن الاعتراف بالحاجة إلى تأمل مطالب هوية كوكبية لا يحد من إمكان إلقاء المزيد من الانتباه أيضا للمشاكل المحلية والقومية. ولا ضرورة لأن يأخذ دور العقل والاختيار في تقرير الأولويات شكل «إما هذا أو ذاك».

وقد حاولت قبل ذلك تعريف عدد من المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ذات الأبعاد الكوكبية، وقضايا السياسة التي تتصل بها، والتي هناك حاجة ماسة إلى تناولها. هناك على وجه الخصوص قضية قوية تدعو إلى

الإصلاحات المؤسسية التي سوف تسهل نوع التغيير الذي يمكن أن نكون بحاجة إليه لجعل العولمة أكثر عدالة. إن المحن التي تواجه حالة الضعف والشعور بعدم الأمان لابد أن تتناول على مختلف الجبهات. ويتنوع مجال الأفعال التي يجب اتخاذها من السياسات القومية (وعلى سبيل المثال، ضرورة التوسع في التعليم والعناية الصحية العامة)، إلى المبادرات الدولية والإصلاحات المؤسسية (والتي تتعلق، على سبيل المثال، بالترتيبات الكوكبية للحد من تجارة السلاح، والتوسع في تمكين البلدان الفقيرة من الدخول إلى أسواق الاقتصادات الأكثر ثراء، وجعل قوانين الملكية الفكرية والأنظمة الحافزة أكثر مودة وقربا إلى تنمية فقراء العالم وقدرتهم على استخدام الدواء الذين هم في حاجة إليه، وهكذا). هذه التغييرات سوف تكون لها أهمية بالغة في حد ذاتها، ولكن، كما ناقشنا في الفصل السابع، يمكن لها أيضا أن تساهم في تعاظم الأمان الإنساني وتقييد التجنيد السهل للإرهاب والتدريب عليه. ويمكن لها أيضا أن تساهم في تغيير مناخ التسامح مع العنف، والذي هو نفسه من عوامل السماح للإرهاب بأن يحظى بالرعاية في المجتمعات التي تعاني الظلم البالغ.

هناك أيضا موضوع الوضوح الفكري والعدالة في تناول التاريخ الكوكبي، وهذا بالغ الأهمية لكل من فهم أوفى لماضي البشرية (وهي مهمة ليست بالصغيرة) والتغلب على الحس المزيف بالتفوق الشامل للغرب، الذي يساهم في صراع الهوية من دون أي مبرر من أي نوع. وعلى سبيل المثال، بينما كانت هناك بعض المناقشات أخيرا ـ وعن حق ـ حول حاجة الناس الذين جاؤوا مهاجرين إلى أوروبا أو أمريكا لتعلم المزيد حول الحضارة الغربية، فلا يزال هناك تجاهل بالغ للأهمية المتعلقة بحاجة «البريطانيين القدامى» أو «الألمان القدامى»، أو «الأمريكيين القدامى» وغيرهم إلى تعلم المزيد حول التاريخ الفكري للعالم.

ولا يقتصر الأمر على الإنجازات الكبيرة في مختلف الحقول، من العلوم والرياضيات والهندسة، إلى الفلسفة والأدب، في تاريخ أجزاء مختلفة من العالم، ولكن أيضا أسس العديد من ملامح ما يسمى الآن «بالحضارة الغربية» و«العلوم الغربية» تأثرت كثيرا بمساهمات جاءت من بلدان مختلفة في العالم كله (كما ناقشنا في الفصول من الثالث إلى السابع). والنظريات الثقافية أو الحضارية التي تتجاهل دور المجتمعات «الأخرى» لا تحد فقط من الآفاق الفكرية لـ «الأوروبيين القدامى» أو لـ «أمريكيين القدامى»، وتؤدي إلى أن يصبح تعليمهم

نوعا من التعليم المتجزئ بشكل غريب، بل أيضا تعطي الحركات المناهضة للغرب إحساسا كاذبا بالانفصال والصراع الذي يساعد على تقسيم الناس على جانبي خط شديد الزيف من المواجهة «الغربية ـ وضد ـ الغربية».

عالم ممكن

دائما ما تمت البرهنة، على أنه من المستحيل أن يكون لنا، في المستقبل المنظور، دولة كوكبية ديموقراطية. وهذا صحيح في الواقع، ومع ذلك فإنه لو كانت الديموقراطية (كما احتججت قبلا على أن هذا ما يجب أن يكون) بمعنى التفكير العام، خصوصا الحاجة إلى مناقشة موسعة بين العالم كله حول المشكلات الكوكبية، فلن نضطر إلى وضع إمكان الديموقراطية الكوكبية في مخزن بارد لا نعرف متى تخرج منه. إنها ليست مسألة اختيار بين «كل شيء أو لاشيء»، وهناك حالة قوية لتنمية مناقشة عامة واسعة المجال، حتى عندما تظل هناك قيود وحدود لا مفر منها، وبعض نواحي الضعف في انتشار هذه العملية. يمكن استدعاء الكثير من المؤسسات لممارسة هذه الهوية العالمية، ومنها بالطبع الأمم المتحدة، لكن هناك أيضا احتمالية الاضطلاع بعمل مكثف ملتزم، الذي بدأ بالفعل، بمنظمات الأهالي، وكثير من المؤسسات غير الحكومية، وبعض الأقسام المستقلة من المؤسسات الإعلامية.

هناك أيضا دور مهم للمبادرات التي يقوم بها عدد هائل من الأفراد المهتمين، الذين تحركوا للمطالبة بمزيد من الاهتمام بالعدالة الكوكبية (بما يتماشى مع توقعات دافيد هيوم، التي استشهدنا بها قبلا، بأن «حدود العدالة ستظل تتسع»). ربما تشعر واشنطن ولندن بالتوتر بسبب النقد الواسع المشتت والموجه إلى استراتيجية التحالف في العراق، كما أن شيكاغو أو باريس أو طوكيو قد يروعها بعض المظاهرات الضخمة التي تدين الأعمال التجارية الكوكبية من جانب من يُسمون بمناهضي العولمة. والنقطة التي يريد المناهضون المحتجون الوصول إليها ليست صحيحة تماما، لكن الكثير منهم يسأل بالفعل، كما حاولت أن أصور، أسئلة بالغة الأهمية، وهم بذلك يساهمون مساهمة بناءة في التفكير العام. هذا الجزء من الطريق إلى الديموقراطية الكوكبية قد استهل، من دون انتظار لظهور دولة كوكبية عظمى في هيكل مؤسسي كامل.

هناك حاجة ماسة في العالم المعاصر إلى أن نسأل أسئلة، ليس فقط عن اقتصادات وسياسات العولمة، بل أيضا عن القيم والأخلاق وحس الانتماء الذي يشكل مفهومنا عن العالم الكوكبي. وعندما نقدم على فهم غير انفرادي أو انعزالي للهوية الإنسانية، فإن الدخول في تلك القضايا لا يتطلب بالضرورة أن تُستبدَل ولاءاتنا القومية والمحلية بالكامل بحس انتماء كوكبي، لكي ينعكس في العمل على إقامة تلك "الدولة العالمية" الهائلة. والواقع أن الهوية الكوكبية يمكن أن تبدأ باستقبال ما تحتاج إليه من دون أن تحد من ولاءاتنا الأخرى.

في سياق مختلف تماما، يختص بهذا الفهم المتكامل للمؤلف الكاريبي (على رغم ما يحمله الوصف من تنويعات هائلة في الأعراق والثقافات والاهتمامات والخلفيات التاريخية) كتب ديريك ويلكوت (*):

لم أشهد قط تلك اللحظة
التي يقسم الأفق فيها العقل
فالحداد من بنارس
وقاطع الأحجار من كانتون
وبينما يغوص خيط السنارة في المياه
يغيب الأفق في الذاكرة (٤) (**).

لمقاومة التصغير من شأن وحجم الكائنات البشرية، الأمر الذي دار حوله هذا الكتاب، يمكننا أيضا أن نفتح إمكانا لعالم يستطيع هزيمة ذكريات ماضيه المضطرب وقهر أخطار حاضره الصعب. عندما كنت صبيا في الحادية عشرة من عمري، لم أستطع أن أفعل الكثير من أجل قادر ميا وهو ينزف ورأسه على حجري. لكني أتخيل عالما آخر، ليس مستحيلا أن نبلغه، يمكن فيه أن نؤكد أنا وهو هوياتنا المشتركة الكثيرة (على رغم وجود رعب الانفراديين المتحاربين عند البوابة). لابد أن نمنع، قبل كل شيء، الأفق من تقسيم عقلنا إلى نصفين.

* * *

(*) Derek Alton Walcott (1930): شاعر هندي - غربي (من الهنود الذين جلبوا إلى جزر الكاريبي)، ويكتب أساسا بالإنجليزية، حاصل على جائزة نوبل للآداب عام ١٩٩٢ .

(**) بنارس: مدينة هندية على شاطئ نهر الغانج، وهي مدينة مقدسة لدى الهندوس والبوذيين واليانيين. كانتون الاسم الذي أطلقه الأوروبيون على مدينة «غوانجزو» الصينية، وهي مدينة وميناء مهم على بحر الصين الجنوبي [المترجمة].

الهوامش

الفصل الأول

(1) Langston Hughes, The Big Sea: *An Autobiography* (New York: Thunder's Mouth Press, 1940, 1986), pp. 3-10

(٢) انظر: Robert D. Putnam, Bowling Alone: *The Collapse and the Revival of the American Community* (New York: Simon & Schuster, 2000).

(٣) يوجد دليل تجريبي يستحق الاعتبار بأنه ليس من الضروري أن تقترن المركزية العرقية بكراهية الآخرين (انظر على سبيل المثال:

Elizabeth Cashdan, "Ethnocentrism and Xenophobia: A Cross-cultural Study," *Current Anthropology* 42 (2001)).

ومع ذلك فإنه في حالات كثيرة معروفة استخدمت المشاعر العرقية أو الدينية أو العنصرية، أو غير ذلك من الولاءات الانتقائية، بشكل مبالغ فيه لتقود إلى العنف ضد جماعات أخرى. إن القضية المركزية هنا هي الضعف أمام التحريض «الانعزالي».

(4) Jean-Paul Sartre, *Portrait of the Anti-Semite*, trans. Erik de Mauny (London: Seeker &Warburg, 1968), p. 57.

(5) *The Merchant of Venice*, act III, scene i, line 63.

(٦) انظر:

Alan Ryan, J. S. Mill (London: Routledge, 1974), p. 125.

وقد ذكر مل أن آراءه بخصوص حق المرأة في الاقتراع نظر الناس إليها باعتبارها، حسب تعبيره: «نزوة خاصة بي»

John Stuart Mill, *Autobiography* [1874; reprint, Oxford: Oxford University Press, 1971], p. 169).

(7) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

(8) Quoted in the *International Herald Tribune*, August 27, 2004, p. 6.

(٩) أناقش هذه المسألة في الفصلين الرابع والثامن.

الفصل الثاني

(1) V. S. Naipaul, *A Turn in the South* (London: Penguin, 1989), p. 33.

(٢) انظر أيضا:

Leon Wieseltier, *Against Identity* (New York: Drenttel, 1996).

(٣) انظر كتابي:

On Ethics and Economics (Oxford: Blackwell, 1987).

(٤) حاولت أن أناقش الحدود الفكرية لهذا الشكل الغريب المتخيل في بعض الاقتصاديات السائدة في:

Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory," *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977), reprinted in Choice, *Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), and also in Jane J. Mansbridge, ed., *Beyond Self-interest* (Chicago: Chicago University Press, 1990).

(٥) انظر:

George Akerlof, *An Economic Theorist's Book of Tales* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); Shira Lewin, "Economics and Psychology: Lessons for Our Own Day from the Early 20th Century," *Journal of Economic Literature 34* (1996); Christine Jolls, Cass Sunstein, and Richard Thaler, "A Behavioral Approach to Law and Economics," *Stanford Law Review 50* (1998); Matthew Rabin, "A Perspective on Psychology and Economics," *European Economic Review* 46 (2002); Amartya Sen, *Rationality and Freedom* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), essays 1_5; Roland Benabou and Jean Tirole, "Intrinsic and Extrinsic Motivation," *Review of Economic Studies 70* (2003).

(٦) انظر، ضمن مساهمات أخرى:

George Akerlof and Rachel Kranton, "Economics and Identity," *Quarterly Journal of Economics 63* (2000); John B. Davis, *The Theory of the Individual in Economics: Identity and Value* (London and New York: Routledge, 2003); Alan Kirman and Miriam Teschi, "On the Emergence of Economic Identity," *Revue de Philosophic Economique 9* (2004); George Akerlof and Rachel Kranton, "Identity and the Economics of Organizations," *journal of Economic Perspectives 19* (2005).

(٧) انظر:

Jörgen Weibull, *Evolutionary Game Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995); Jean Tirole, "Rational Irrationality: Some Economics of Self-management," *European Economic Review* 46 (2002).

(8) Karl Marx, *Critique of the Gotha Programme*, 1875; English translation in K. Marx and F. Engels (New York: International Publishers, 1938), p. 9.

(9) Pierre Bourdieu, *Sociology in Question*, trans. Richard Nice (London: Sage, 1993), pp. 160-61.

(10) E. M. Forster, *Two Cheers for Democracy* (London: E. Arnold, 1951).

(١١) حول العلاقة بين الذات والجماعة، انظر التحليل المفيد جدًّا لتشارلز تايلور:

Charles Taylor, *Sources of the Self and the Making of the Modem Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), and *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995).

انظر أيضا التقييم الثاقب لويل كيمليكا لهذه القضايا وما يتعلق بها:

Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Clarendon Press, 1990).

(١٢) للاطلاع على نقد الجماعيين للنظريات الليبرالية حول العدالة، انظر خاصة:

Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982; 2nd ed., 1998); Michael Walzer, *Spheres of justice*

(New York: Basic Books, 1983); Charles Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate," in Nancy L. Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

انظر أيضا رد جون راول على نقد صاندل وآخرين لنظريته عن العدالة، في:

John Rawls, "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs 14* (1985), and *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993.

والذي يرد عليه صاندل في طبعة ١٩٩٨ من كتاب:

Liberalism and the Limits of Justice.

وهناك تعليقات مفيدة على هذه المجادلات الحامية في:

Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, chapter 6; Michael Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism," Political Theory 18 (1990); Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians* (Oxford: Blackwell, 1992, 1996).

ونزعة الشك عندي حول نقد الجماعيين لنظريات العدالة أقدمها في:

Reason Before Identity (Oxford: Oxford University Press, 1999).

(١٣) حول هذا الموضوع والمسائل المرتبطة به، انظر:

Frédérique Apffel Marglin and Stephen A. Marglin, eds., *Dominating Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

(١٤) تناولت دور الانشقاق والجدل في التقاليد الهندية في كتابي:

The Argumentative Indian (London: Alien Lane; and New York: Farrar, Straus & Giroux, 2005).

(15) Sandel, *Liberalism and the Limits of justice*, pp. 150_51.

(١٦) أخلاق الهوية أمر مركزي بالنسبة إلى سلوك الأفراد بسبب الاختيارات التي لا يمكن تجاهلها حول الأولويات على انتماءاتنا المتعددة؛ حول هذا الموضوع انظر التحليل الجميل لكوامي أنتوني أبياه:

Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity* (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 2005).

انظر أيضا لأمين معلوف:

In the Name of Identity: Violence and the Need to Belong (New York: Arcade Publishing, 2001).

الفصل الثالث

(1) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

(٢) بعض الموضوعات التي أناقشها هنا سبق لي مناقشتها تفصيليا في كتابي:

The Argumentative Indian (London: Alien Lane; New York: Farrar, Straus & Giroux, 2005).

(٣) ناقشت تعدد الأديان والتاريخ متعدد الثقافات في الهند في كتابي:

The Argumentative Indian.

(4) Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, p. 71.

(5) Oswald Spengler, *The Decline of the West*, ed. Arthur Helps (New York: Oxford University Press, 1991), pp. 178-79.

(٦) انظر:

Nihongi: *Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, trans. by W. G. Aston (Tokyo: Tuttle, 1972), pp. 128-33.

(٧) انظر:

Nakamura Hajime, "Basic Features of the Legal, Political, and Economic Thought of Japan," in Charles A. Moore, ed.. *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture* (Tokyo: Tuttle, 1973), p. 144.

(٨) ونعـرف من فـلافـيـوس أريان أن إجـابة الإسكندر عن هذه المقـاربة النابعـة من فكرة المسـاواة بالنوع نفسـه من الإعـجـاب الذي أبداه في لقـائه بديوجين، رغم أن سلوكـه الخاص ظل من دون تغيير («المضاد تماما لما اعترف حينئذ بأنه معجب به»)، انظر:

Peter Green, *Alexander of Macedon*, 356-323 B.C.: *A Historical Biography* (Berkeley: University of California Press, 1992), p. 428.

(9) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. George Lawrence (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1990), p. 1.

(10) Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom* (Boston: Little, Brown, 1994), p. 21.

(١١) تناولت أهمية الطباعة من أجل التفكير العام في كتابي:

The Argumentative Indian, pp. 82-83, 182-84.

الفصل الرابع

(1) *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, trans. J. F. P. Hopkins, edited and annotated by N. Levtzion and J. F. P. Hopkins (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 285. See also Ihn Battuta: *Travels in Asia and Africa* 1325-1354, trans. H.A. R. Gibbs (London: Routledge, 1929), p. 321.

وقد تم الرجوع إلى الأصل العربي لكتاب ابن بطوطة تحفـة النظار في غـرائب الأمـصـار وعجائب الأسفار، ج٢ (المترجمة).

(2) *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, p. 286; "Shariah" has been substituted here for Hopkins's abbreviated form "Shar'".

(3) Pushpa Prasad, "Akbar and the Jains," in Irfan Habib, ed., *Akbar and His India* (Delhi and New York: Oxford University Press, 1997), pp. 97-98.

(٤) لم يكن والد الملك الماراثي راجـا سـامـبـهـاجي Raja Sambhaji، الذي لحق به أكـبـر الصغير، سوى شيفاجي Shivaji، الذي يعتبره الناشطون السياسيون الهندوس في يومنا

هذا بطلا عظيما، والذي أطلق اسمه على الحزب الهندوسي المتعصب شيفا سينا Shiv Sena رغم أن شيفاجي نفسه كان متسامحا للغاية، كما جاء في تقارير المؤرخ المغولي خافي خان Khafi Khan، والذي لم يكن معجبا بشيفاجي في نواحٍ أخرى.

(5) Iqtidar Alam Khan, "Akbar's Personality Traits and World Outlook: A Critical Reappraisal," in Habib, ed., *Akhar and His India*, p. 78.

(6) Maria Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* (New York: Little, Brown, 2002), p. 86.

(7) Ibid., p. 85.

(8) Harry Eyres, "Civilization Is a Tree with Many Roots," *Financial Times*, July 23, 2005.

وكما لاحظ جان ريد: «إن أعمال الري المراكشى، والتي توسعت كثيرا فيما بعد، تظل هي أساس الزراعة في المناطق الجافة والظمأى لأسبانيا والبرتغال»:

The Moors in Spain and Portugal [London: Faber & Faber, 1974], p. 235).

(٩) في تقرير قدمه مايكل فاتيكيوتيس:

Michael Vatikiotis, "Islamizing Indonesia, *International Herald Tribune*, September 3-4, 2005, p. 5. See also Vatikiotis's "The Struggle for Islam," *Far Eastern Economic Review*, December 11, 2003, and M. Syafi'i Anwar, "Pluralism and Multi-culturalism in Southeast Asia: Formulating Educational Agendas and Programs," *ICIP Journal* 2 (January 2005).

(١٠) هناك أيضا الموضوع ذي الصلة لكيف ينبغي تفسير الإسلام في السياقات الاجتماعية والسياسية، بما يشمل الحاجة لكثير من التفسيرات، انظر في ذلك:

Ayesha Jalal, *Self and Sovereignty: Individual and Community in South Asian Islam Since 1850* (London; Routledge, 2000). See also Gilles Kepel, *The War for Muslim Minds: Islam and the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004).

(١١) إن التأييد المتنامي لوسائل الإعلام النشطة والمستقلة بدرجة كبيرة في باكستان، والتي تعتمد على التزام وأخلاص صحافيين شجعان ويتمتعون ببعد النظر، هو تطور إيجابي مهم لصالح السلام والعدل في باكستان، ويستحق اعترافا أعظم مما يبدو أنه يحظى به خارج البلاد. إن تقاليد الانتشار والشجاعة التي أرستها دوريات مثل فرايداي تايمز Friday Times، (بريادة نجم سيثي، الشجاع وصاحب الرؤية الثاقبة) والهيرالد Herald، وكذلك صحف يومية مثل The Dawn, The Nation, the Daily Times, the News، تمدنا بالمبرر لأن نأمل كثيرا في مستقبل البلاد. وكان يمكن لذلك أن يسعد فايز أحمد فايز، الشاعر العظيم والمحرر المبكر والمتميز لـ Pakistan Times، والذي عمل جاهدا من أجل تطور صحافة باكستانية مستقلة قبل أن يقوم الحكم العسكري والتطرف السياسي بتفتيتها. وكان أن واجه السجن، كما حدث مع نجم سيثي في ما بعد.

(12) Husain Haqqani, "Terrorism Still Thrives in Pakistan," *International Herald Tribune*, July 20, 2005, p. 8.

انظر أيضا كتابه المهم والمفيد:

Pakistan: Between Mosque and Military (Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 2005).

انظر أيضا:

Ahmed Rashid, Taliban: The Story of the Afghan Warlords (London: Pan, 2001), and Taliban: Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia (London: Tauris, 2002).

(١٣) انظر تقارير التنمية البشرية التي ينشرها سنويًا برنامج الأمم المتحدة للتنمية، وهو برنامج أسسه محبوب الحق وقاده لسنوات كثيرة. وبعد الوفاة المبكرة لمحبوب الحق، ظل هذا العمل العلماني مستمرا في باكستان على عاتق معهد من تأسيسه (والذي تقوده الآن باقتدار أرملته، خديجة حق).

(14) Judea Pearl, "Islam Struggles to Stake Out Its Position," *International Herald Tribune*, July 20, 2005.

(١٥) من المناسب هنا بخاصة أن نذكر الفارق المتبصر الذي ذكره محمود مامداني بوضوح كبير: «إن هدفي هو مساءلة الافتراض الواسع الانتشار... من أن اتجاهات المتطرفين الدينيين يمكن أن تتعادل مع الإرهاب السياسى. الإرهاب ليس نتيجة ضرورية للاتجاهات الدينية، سواء كانت أصولية أو علمانية. بل العكس، الإرهاب يولد من المواجهة والصدام السياسى»:

Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror [New York: Doubleday, 2004],pp. 61-62.

(١٦) ليس معنى ذلك إنكار أن مجال العقيدة الإسلامية يمكن تعريفه بطرق مختلفة إلى حد ما؛ انظر على سبيل المثال تمييز م. صيافي أنور بين «التناول القانوني حصريًّا» و«التناول الجوهري الشامل» في ورقته:

The Future of Islam, Democracy, and Authoritarianism in the Muslim» World," *ICIP Journal 2* (March 2005).، لكن لا يوجد من بين هذه التنويعات ما يمكن أن يجعل الدين هو الهوية الشاملة المستغرقة للفرد.

الفصل الخامس

(1) Albert Tevoedjre, *Winning the War Against Humiliation* (New York: UNDP, 2002), Report of the Independent Commission on Africa and the Challenges of the Third Millennium. This is the English translation of a report originally published in French: *Vaincre l'humiliation* (Paris, 2002).

(٢) رواية ويليام دالريمبل اللافتة للأنظار عن الحب عبر الحواجز العنصرية في الهند في القرن الثامن عشر، التي تدور حول أن قرابة الثلث من الرجال البريطانيين في الهند كانوا يعيشون مع نساء هنديات، من الصعب تكرارها في القرن التالي، الذي أصبحت فيه العلاقات الإمبريالية متزايدة التصلب والجمود:

William Dalrymple, *White Mughals* (London: Flamingo, 2002).

(3) James Mill, *The History of British India* (London, 1817; republished, Chicago: University of Chicago Press, 1975), p. 247.

(٤) هذا القول مقتبس في مقدمة جون دايف لكتاب ميل:

John dive's introduction to Mill, *The History of British India*, p. viii.

(5) Mill, *The History of British India*, pp. 225-26.

(٦) دائما ما يؤخذ ويليام جونز William Jones باعتباره «مستشرقا» بشكل جوهري، وقد كان في الواقع كذلك. ولكن، إن أي محاولة لإيجاد تعميم كلي للمواقف التي يشترك فيها كل المستشرقين - من ويليام جونز إلى جيمس ميل - يصعب الموافقة عليها. وفي هذا الشأن، انظر الفصل السابع من كتابي:

The Argumentative Indian (London: Alien Lane; New York: Farrar, Straus & Giroux, 2005).

والفصل عنوانه:

«Indian Traditions and Western Imagination».

(٧) وجد ميل في معتقدات جونز حول علم الرياضيات وعلم الفلك عند الهنود الأوائل «دليلا على السذاجة المفرمة التي كان يُنظر بها إلى حال المجتمع الهندي لفترة من الزمن»، وأعجبه بشكل خاص أن جونز قال بنسبة هذه الأشياء إلى الهنود «بنوع من التصديق» (*The History' of British India*, pp. 223_24). ومن الناحية الجوهرية، يدمج ميل بين الادعاءات الخاصة بـ (١) مبدأ الجاذبية، (٢) دوران الأرض حول نفسها، و(٣) حركة الأرض حول الشمس. كانت اهتمامات أريابهاتا وبراهماغوبتا أساسا بالموضوعين الأولين، اللذين جرى تأكيدهما بشكل خاص، على عكس الثالث.

(8) Mill, *The History of British India*, pp. 223-24.

(9) Ibid., p. 248.

(10) *The Argumentative Indian*, chapters 6, 7, and 16.

(11) Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993), p. 6.

(١٢) حول هذه الموضوعات والقضايا المتعلقة بها، انظر أيضا:

The Argumentative Indian, chapters 1-4 and 6-8.

(13) Akeel Bilgrami, "What Is a Muslim?," in Anthony Appiah and Henry Louis Gates, eds., *Identities* (Chicago; University of Chicago Press, 1995).

(14) Mamphela Ramphele, *Steering by the Stars: Being Young in South Africa* (Cape Town: Tafelberg, 2002), p. 15.

(15) "Culture Is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew," by Fareed Zakaria, *Foreign Affairs* 73 (March-April 1994), p. 113.

(١٦) مقتبس في صحيفة الهيرالد تريبيون:

International Herald Tribune, June 13, 1995, p. 4. **انظر أيضا السيرة الذاتية المهمة للي كوان يو:**

From Third World to First: The Singapore Story, 1965_2000 (New York: HarperCollins, 2000).

(17) W. S. Wong, "The Real World of Human Rights," speech made by the foreign minister of Singapore at the Second World Congress on Human Rights, Vienna, 1993.

(١٨) مقتبس في:

John F. Cooper, "Peking's Post-Tienanmen Foreign Policy: The Hnman Rights Factor," *Issues and Studies 30* (October 1994), p. 69; see also Jack Donnelly, "Human Rights and Asian Values: A Defence of 'Western' Universalism," in Joanne Bauer and Daniel A. Bell, eds., *The East Asian Challenge for Human Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

(١٩) ناقشت الدليل في كتابي:

Human Rights and Asian Values: Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics and Foreign Policy (New York: Carnegie Council on Ethics and International Affairs, 1997), republished in an abridged form in *The New Republic*,

July 14 and 21, 1997. See also my book *Development as Freedom* (New York: Knopf; Oxford: Oxford University Press, 1999) and also "The Reach of Reason: East and West," *New York Review of Books*, July 20, 2000, reprinted in *The Argumentative Indian* (2005).

(20) *Development as Freedom*, and also, jointly with Jean Drfeze, *Hunger and Public Action* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

(21) Calculated from data presented by the Stockholm Peace Research Institute, http://www .sipri.org.

(22) Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture* (London: Methuen, 1992), p. xii.

(23) Meyer Fortes and Edward E. Evans-Pritchard, *African Political Systems* (New York: Oxford University Press, 1940), p. 12.

(24) Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, p. xi.

(٢٥) وحتى عندما تكون هناك حركات سياسية معينة ذات اهتمامات محلية، مثل مطالب الفلسطينيين بأرضهم وسيادتهم، هناك رؤية سياسية أصولية لهم ترى أن تلك المواجهات المحلية يمكن إدراجها ضمن معاداة عامة للهيمنة الغربية، مهما كانت تلك التفسيرات مختلفة عن الطريقة التي يرى بها معظم الأهالي المحليين (وهم الفلسطينيون في هذه الحالة) طبيعة ما يختص بهذا النزاع الإقليمي بعينه.

الفصل السادس

(١) حاولت أن أجرب الرد على هذا الموضوع في:

How Does Culture Matter?," in Vijayendra Rao and Michael Walton, eds., *Culture and Public Action* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004).

(٢) انظر التقييم المتوازن لجويل موكير لهذا الموضوع الصعب في:

Joel Mokyr, *Why Ireland Starved:A Quantitative andAnalytical History of the Irish Economy*, 1800-1850 (London: Allen & Unwin, 1983), pp. 291_92.

انظر أيضا استنتاج موكير في قوله: «كانت بريطانيا تعتبر أيرلندا أمة أجنبية، بل ومعادية» (p. 291).

(٣) انظر:

Cecil Woodham-Smith, *The Great Hunger: Ireland*, 1845_9 (London: Hamish Hamilton, 1962), p. 76.

(٤) انظر:

Andrew Roberts, *Eminent Churchillians* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1994), p. 213.

(5) Lawrence E. Harrison and Samuel P. Huntington, eds., *Culture Matters: How Values Shape Human Progress* (New York: Basic Books, 2000), p. xiii.

(٦) في هذا الموضوع، انظر:

Noel E. McGinn, Donald R. Snodgrass, Yung Bong Kim, Shin-Bok Kim, and Quee-Young Kim, *Education and Development in Korea* (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1980).

(7) William K. Cummings, *Education and Equality in Japan* (Princeton, N.J.; Princeton University Press, 1980), p. 17.

(٨) انظر:

Herbert Passin, *Society and Education in Japan* (New York: Teachers College Press, Columbia University, 1965), pp. 209-11; also Cummings, *Education and Equality in Japan*, p.17.

(٩) مقتبسة في:

Shumpei Kumon and Henry Rosovsky, *The Political Economy of Japan*, vol. 3,

Cultural and Social Dynamics (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1992), p. 330.

(١٠) انظر:

Carol Gluck, *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985).

(١١) إن تضمين الحرية الثقافية في قائمة اهتمامات «التنمية البشرية» في تقرير التنمية البشرية للأمم المتحدة لعام ٢٠٠٤ (New York: UNDP, 2004) يعتبر إثراء جوهريًا لتغطية تحليلات التنمية البشرية.

(١٢) انظر:

Other People," published in the *Proceedings of the British Academy* 2002, and also as "Other People_Beyond Identity," *The New Republic*, December 18, 2000.

الفصل السابع

(1) *The Advancement of learning* (1605; reprinted in B. H. G. Wormald, *Francis Bacon: History, Politics and Science*, 1561-1626 [Cambridge: Cambridge University Press, 1993]), pp. 356-57.

(٢) ناقشت هذا الموضوع في عنواني الاستهلالي «Alobal Doubts» شكوك كوكبية» في جامعة هارفارد في ٨ يونيو ٢٠٠٠، ونشر في:

Harvard Magazine 102 (August 2000).

(3) T. B. Macaulay, "Indian Education: Minute of the 2nd February, 1835," reproduced in G. M. Young, ed., *Macaulay: Prose and Poetry* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952), p. 722.

(4) Howard Eves, *An Introduction to the History of Mathematics*, 6th ed. (New York: Saunders College Publishing House, 1990), p. 237. See also Ramesh

Gangolli, "Asian Contributions to Mathematics," Portland Public Schools Geocultural Baseline Essay Series, 1999.

(٥) لابد أن نذكر هنا أن الفضل يرجع لبريطانيا، تحت قيادة توني بلير وغوردون براون، حيث أدت دورا مهما في جعل الدول العظمي الثمانية تتحرك في هذا الاتجاه. وقد أدت أيضا الحركات الشعبية بقيادة شخصيات عامة مختلفة الاتجاهات لكنها تتسم بالتعاطف، مثل بوب غلدورف Bob Geldorf، أدت دورا مهما في توليد الدعم لمثل هذه المبادرات (رغم الشكوكية الأكاديمية التي غالبا ما تقابل تلك الحركات التي يتردد صداها عاليا).

(٦) انظر:

Jeffrey Sachs, The End of Poverty: How We Can Make It Happen in Our Lifetime (London: Penguin Books, 2005).

(٧) مقالي بعنوان «النوع الجنسي والصراع التعاوني»، يناقش مدى ارتباط واتساع هذه التركيبة من التعاون والصراع:

"Gender and Cooperative Conflict," in Irene Tinker, ed., *Persistent Inequalities* (New York; Oxford University Press, 1990).

(٨) انظر:

J. F. Nash, "The Bargaining Problem," *Econometrics* 18 (1950); Sylvia Nasar, A Beautiful Mind (New York: Simon & Schuster, 1999).

(٩) الواقع أن الرواد المنظرين لاقتصاد السوق، من آدم سميث، وليون والراس، وفرانسيس إدجوورث، إلى جون هيكس، وأوسكار لانغ وبول صمويلسون وكينيث آرو، كلهم حاولوا إيضاح أن مكاسب السوق مشروطة كثيرا بتوزيع المصادر وغيرها من الأساسيات، وجميعهم – منذ آدم سميث فصاعدا – يعرضون طرقا ووسائل لجعل الإجراءات أكثر عدالة ومساواة.

(١٠) انظر:

Paul A. Samuelson, "The Pure Theory of Public Expenditure," *Review of Economics and Statistics 35* (1954); Kenneth Arrow "Uncertainty and the Welfare Economics of Medical

Care,"*American Economic Review 53* (1963); George Akerlof, *An Economic Theorist's Book of Tales* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); Joseph Stiglitz, "Information and Economic Analysis: A Perspective," *Economic Journal 95* (1985).

(١١) حول هذا الموضوع، انظر:

George Soros, *Open Society: Reforming Global Capitalism* (New York: Public Affairs, 2000).

(١٢) انظر من بين مساهمات أخرى:

Joseph Stiglitz, *Globalization and Its Discontents* (London; Penguin, 2003), and Sachs, The End of Poverty: How We Can Make It Happen in Our Lifetime.

(١٣) النسبة هي ٨٤,٣١ بالمائة لسنوات ١٩٩٠ ككل، وفقا لنتائج معهد ستوكهولم لأبحاث السلام العالمية، وتشير بعض الأرقام الأحداث إلى تقوية هذه الصورة، وليس عكسها. وقد تمت مناقشة هذا الموضوع بشكل أوفى في الفصل السادس. من بين الدول الثمانية الكبار، واحدة فقط (اليابان)، لا تصدر شيئا (من السلاح).

(١٤) فعل مجلس اللقاحات والتحالف العالمي للقاحات والمناعة الكثير لجعل اللقاحات متاحة بوفرة في البلدان الأكثر فقرا. وهناك مثال جيد لعرض إبداعي لزيادة الحوافز لتطوير مثل هذه الأدوية هو إمكانية تقديم ضمان أولي للشراء من خلال الجمعيات الأهلية الكوكبية وغيرها من المؤسسات الدولية كإغراء بإجراء أبحاث طبية؛ انظر:

Michael Kremer and Rachel Glennerster, Strong Medicine: *Creating Incentives for Pharmaceutical Research on Neglected Diseases* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004).

(١٥) تم التطرق بشكل شديد المحدودية إلى المشكلة العامة لـ «خطوط المواجهة العالمية للأدوية الحديثة» في:

Richard Horton, *Health Wars* (New York: New York Review of Books, 2003).

انظر أيضا:

Paul Fanner, *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor* (Berkeley: University of California Press, 2003), and Michael Marmot, Social Determinants of Health: The Solid Facts (Copenhagen: World Health Organization, 2003).

(١٦) دور الخدمات العامة في العملية المعادلة لعمليات السوق تمت مناقشتها، مع الكثير من الأمثلة، في كتابي مع جين دريز:

Jean Dreze: *India: Development and Participation* (Delhi and Oxford; Oxford University Press, 2002).

(١٧) حول هذا الموضوع، انظر مقالي:

"Sharing the World", *The Little Magazine* (Delhi) 5 (2004).

(18) David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (first published in 1777; republished, La Salle, Ill.: Open Court, 1966), p. 25.

الفصل الثامن

(1) *Development as Freedom* (New York: Knopf; Oxford: Oxford University Press, 1999).

(٢) حول المشاكل المشتركة بين الولايات المتحدة وأوروبا، انظر أيضا:

Timothy Garton Ash, *Free World: Why a Crisis of the West Reveals the Opportunity of Our Time* (London: Allen Lane, 2004).

(3) James A. Goldston, "Multiculturalism Is Not the Culprit," *International Herald* Tribune, August 30, 2005, p. 6.

وللاطلاع على رؤية مختلفة، انظر أيضا:

Gilles Kepel, The War for Muslim Minds: Islam and the West (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004), particularly chapter 7 ("Battle for Europe").

(4) "Dumbed-Down GCSEs Are a 'Scam' to Improve League Tables, Claim Critics," by Julie Henry, *Daily Telegraph*, August 28, 2005, p. 1.

(٥) عن التأثيرات الواسعة للتهجين في عالمنا المعاصر، انظر:

Homi Bhabha, *The Location of Culture* (New York: Routledge, 1994).

(6) Agence France-Presse report, August 18, 2005.

(٧) الوصف هنا يأتي من اللورد باريخ، رئيس آخر لـ «لجنة حول مستقبل بريطانيا المتعددة الأعراق»:

Commission on the Future of Multi-ethnic Britain," Lord Parekh, in "A Britain We All Belong To," *Guardian*, October 11, 2000.

وقد كانت هناك تعبيرات كثيرة أخرى من نوع مماثل، غالبا تطالب بنظام «فدرالي» بشكل أكثر فجاجة. ولكن، بهيخو باريخ نفسه له رؤية أخرى تدل على نفاذ البصيرة للتعددية الثقافية قدمها في كتاباته، انظر بشكل خاص:

Re-thinking Multi-culturalism: Cultural Diversity and Political Theory (Basingstoke: Palgrave, 2000).

(٨) انظر:

Cornelia Sorabji, *India Calling* (London: Nisbet, 1934), and Vera Brittain, The *Women at Oxford* (London: Harrap, 1960).

(٩) من نص مؤتمر صحافي لرئيس الوزراء بلير في ٢٦ يوليو ٢٠٠٥ يظهر توني بلير رغبة قوية للعدل الثقافي في معاملة المدارس الإسلامية المنشأة حديثا بالطريقة نفسها التي تعامل بها المدارس المسيحية الأقدم. والموضوع نوقش أيضا في الفصل السادس.

(١٠) انظر:

M. Athar Ali, "The Perception of India in Akbar and Abu'l Fazl," in Irfan Habib, ed., *Akbar and His India* (Delhi: Oxford University Press, 1997), p. 220.

(١١) عن تقليد التفكير في مدارس بديلة للفكر الديني (بما يشمل طوائف اللاأدرية والإلحادية)، انظر كتابي:

The Argumentative Indian (London: Allen Lane; New York: Farrar, Straus & Giroux, 2005).

(١٢) من مؤتمر صحافي في ٢٦ يوليو ٢٠٠٥.

(13) *Indian Round Table Conference* (Second Session) 7th September, 1931_1st December, 1931: Proceedings (London: Her Majesty's Stationery Office, 1932); see also C. Rajagopalachari and j. C. Kumarappa, eds., *The Nation's Voice* (Ahmedabad: Mohan-lal Maganlal Bhatta, 1932).

(14) M. K. Gandhi, '*The Future of India*," International Affairs 10 (November 1931), p. 739.

(١٥) بمعزل عن الأعمال البربرية التي حدثت في الفاصل المرعب في جوجارات في ٢٠٠٢، فإن القضايا الأيديولوجية التي أثيرت بسبب هذا العنف المنظم إلى حد كبير (بما يشمل محاولة رفض أفكار غاندي الإدماجية)، ناقشها مناقشة مستنيرة رفيق زكريا في كتابه:

Rafiq Zakaria, *Communal Rage in Secular India* (Mumbai: Popular Prakashan, 2002).

(16) *Indian Express*, August 13, 2005.

(١٧) Thomas Friedman, *The World Is Flat* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 2005).

وسجل الهند في كشمير بشكل خاص هو أبعد ما يكون عن الإشباع. لقد عانت سياسات كشمير من إغارات الإرهاب القادم من الخارج وكذلك من التمرد في الداخل.

الفصل التاسع

(١) انظر أيضا كتابه المؤثر - والمستنير بدرجة تبعث على الاكتئاب:

Shaharyar M. Khan, *The Shallow Graves of Rwanda*, with a foreword by Mary Robinson (New York: I. B. Tauris, 2000).

(٢) انظر:

Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Clarendon Press, 1990).

(٣) انظر:

"The *Real News from Iraq*," *Sunday Telegraph*, August 28, 2005, p. 24.

(4) Derek Walcott, "Names," in *Collected Poems* 1948-1984 (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1986).

المؤلف في سطور

أمارتيا صن

* فيلسوف واقتصادي هندي.
* ولد في دكا (عاصمة بنغلاديش حاليا) ١٩٣٣.
* نال شهاداته العلمية في جامعات فيسفا بهارتي، في بنغلاديش؛ وبريزيدنسي كوليدج وكلكتا، في الهند؛ وكلية ترينيتي، جامعة كمبريدج، في إنجلترا، وهي التي حصل منها على شهادتي الماجستير ١٩٥٦، والدكتوراه ١٩٥٩.
* درّس العلوم الاقتصادية في جامعات كلكتا، وجادافبور، وأوكسفورد، ولندن سكول أوف إيكونوميكس، وهارفارد، وترينيتي كوليدج ـ كمبريدج، التي رأسها في الفترة من ١٩٩٨ إلى ٢٠٠٤، وهو حاليا أستاذ في جامعة هارفارد.
* حائز جائزة نوبل في الاقتصاد ١٩٩٨ «لمساهماته في اقتصاديات الرفاهية، وعمله على صعيد نظرية التنمية البشرية، ووسائل «محاربة الفقر، والحرية السياسية».
* تُرجمت كتبه إلى أكثر من ثلاثين لغة.
* من أهم أعماله:

ـ الهندي المولع بالجدل The Argumentative Indian (2005).

ـ العقلانية والحرية Rationality and Freedom (2004).

ـ التنمية حرية Development as Freedom (1999).

ـ العقل قبل الهوية Reason Before Identity (1999).

المترجمة في سطور

سحر توفيق

* أديبة ومترجمة.
* من ترجماتها:

ـ فلاحو الباشا: الأرض والمجتمع والاقتصاد في الوجه البحري (١٧٤٠ ـ ١٨٥٨)، تأليف كينيث كونو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠.

- قصص برازيلية، ترجمة من الإنجليزية بالاشتراك مع الأستاذ خليل كلفت، إبداعات عالمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل ٢٠٠٠.
- الرقص الضبابي بعيدا، رحلة تشكيلية في حياة وأعمال بيرم التونسي، تأليف ماريلين بوث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢.
- المتنية، (رواية)، تأليف مارغريت أتوود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤.
- المرأة المحاربة، (مذكرات)، تأليف ماكسين هونغ كنغستون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.
- كريك وأوريكس، (رواية)، تأليف مارغريت أتوود، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٧.
- موجز تاريخ الشعب الأرمني، جورج بوردجيان، الجمعية الأرمنية في القاهرة، ٢٠٠٨.
- مشيت شوطا بعيدا، مذكرات صبي مجند، تأليف إسماعيل بيه، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٨.

* من مؤلفاتها:

- لن تعبر الشمس (مجموعة قصص ـ ١٩٨٤).
- ملمس الزيتون (رواية ـ ٢٠٠٠).
- رحلة السمان (رواية ـ ٢٠٠٦).
- بيت العائلة (مجموعة قصص ـ ٢٠٠٨).

سلسلة عالَم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ دولة الكويت ـ وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام ١٩٧٨.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة:

١ ـ الدراسات الإنسانية : تاريخ ـ فلسفة ـ أدب الرحلات ـ الدراسات الحضارية ـ تاريخ الأفكار.

٢ ـ العلوم الاجتماعية: اجتماع ـ اقتصاد ـ سياسة ـ علم نفس ـ جغرافيا ـ تخطيط ـ دراسات إستراتيجية ـ مستقبليات.

٣ ـ الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي ـ الآداب العالمية ـ علم اللغة.

٤ ـ الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن ـ المسرح ـ الموسيقى ـ الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

٥ ـ الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحرص سلسلة عالم المعرفة على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على ٣٥٠ صفحة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته. وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة من الكتاب بلغته الأصلية، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب، وكذلك يجب أن تدوّن أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة، والسلسلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مستوفية لهذا الشرط. والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشرها. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع - المؤلف أو المترجم - تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف وخمسمائة دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل عشرين فلسا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي أو ألف ومائتي دينار أيهما أكثر (وبحد أقصى مقداره ألف وستمائة دينار كويتي)، بالإضافة إلى مائة وخمسين دينارا كويتيا مقابل تقديم المخطوطة - المؤلفة والمترجمة - من نسختين مطبوعتين على الآلة الكاتبة.

على القراء الذين يرغبون في استدراك ما فاتهم من إصدارات المجلس التي نشرت بدءا من سبتمبر ١٩٩١، أن يطلبوها من الموزعين المعتمدين في البلدان العربية:

الكويت:

شركة المجموعة الكويتية للنشر والتوزيع

شارع جابر المبارك – بناية التجارية العقارية

ص. ب 29126 – الرمز البريدي 13150

ت 2405321 – 2417810/11 فاكس 2417809

الإمارات:

شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع

دبي، ت: 97142666115 – فاكس: 2666126

ص. ب 60499 دبي

السعودية:

الشركة السعودية للتوزيع

الإدارة العامة – شارع الملك فهد (الستين سابقا) – ص.ب 13195

جدة 21493 ت 6530909 – فاكس 6533191

سورية:

المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات

سورية – دمشق ص. ب 12035(9631)

ت 2127797 ـ فاكس 2122532

مصر:

مؤسسة الأهرام للتوزيع

شارع الجلاء رقم 88 – القاهرة

ت 5796326 فاكس 7703196

المغرب:

الشركة العربية الأفريقية للتوزيع والنشر والصحافة

(سبريس)

70 زنقة سجلماسة الدار البيضاء

ت 22249200 ـ فاكس 22249214 (212)

تونس:

الشركة التونسية للصحافة

تونس – ص. ب 4422

ت 322499 ـ فاكس 323004 (21671)

لبنان:

شركة الشرق الأوسط للتوزيع

ص. ب 11/6400 بيروت 11001/2220

ت 487999 ـ فاكس 488882 (9611)

اليمن:

القائد للتوزيع والنشر

ص. ب 3084

ت 3201901/2/3 ـ فاكس 3201909/7 (967)

الأردن:

وكالة التوزيع الأردنية

عمان ص. ب 375 عمان – 11118

ت 5358855 ـ فاكس 5337733 (9626)

البحرين:

مؤسسة الهلال لتوزيع الصحف

ص. ب 224/ المنامة – البحرين

ت 294000 – فاكس 290580 (973)

عُمان:

المتحدة لخدمة وسائل الإعلام

مسقط ص. ب 3305 – روي الرمز البريدي 112

ت 700896 و 788344 ـ فاكس 706512

قطر:

دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع

الدوحة ص. ب 3488 – قطر

ت 4661695 ـ فاكس 4661865 (974)

فلسطين:

وكالة الشرق الأوسط للتوزيع

القدس/ شارع صلاح الدين 19

ص. ب 19098 ـ ت 2343954 ـ فاكس 2343955

السودان:

مركز الدراسات السودانية

الخرطوم ص. ب 1441 ـ ت 488631 (24911)

فاكس 362159 (24913)

نيويورك:

MEDIA MARKETING RESEARCHING
25 - 2551 SI AVENUE LONG ISLAND CITY
NY - 11101 TEL: 4725488
FAX: 1718 - 4725493

لندن:

UNIVERSAL PRESS & MARKETING LIMITED
POWER ROAD. LONDON W 4SPY. TEL:
020 8742 3344
FAX: 2081421280

تنويــه

للاطلاع على قـائمـة كتب السلسـلة انظر عـدد ديســمــبــر (كــانون الأول) من كل سنـة، حـيث توجد قـائمة كاملة بأسماء الكتب المنشورة في السلسلة منذ يناير ١٩٧٨.

قسيمة اشتراك في إصدارات
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

البيان	سلسلة عالم المعرفة		الثقافة العالمية		عالم الفكر		إبداعات عالمية		جريدة الفنون	
	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار
مؤسسة داخل الكويت	25		12		12		20		12	
أفراد داخل الكويت	15		6		6		10		8	
مؤسسات دول الخليج العربي	30		16		16		24			36
أفراد دول الخليج العربي	17		8		8		12			24
مؤسسات خارج الوطن العربي		100		50		40		100		48
أفراد خارج الوطن العربي		50		25		20		50		36
مؤسسات في الوطن العربي		50		30		20		50		36
أفراد في الوطن العربي		25		15		10		25		24

الرجاء ملء البيانات في حالة رغبتكم في: تسجيل اشتراك ☐ تجديد اشتراك ☐

الاسم:	
العنوان:	
اسم المطبوعة:	مدة الاشتراك:
المبلغ المرسل:	نقدا/شيك رقم:
التوقيع:	التاريخ: / / ٢٠٠م

تسدد الاشتراكات والمبيعات مقدما نقدا أو بشيك باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت ويرسل إلينا بالبريد المسجل.

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص.ب 23996 **الصفاة - الرمز البريدي** 13100

دولة الكويت

بدالة: 2416006 (00965) **- داخلي:** 196 / 195 / 194 / 193 / 153 / 152

هذا الكتاب

التقى أمارتيا صن بالقتل للمرة الأولى وهو في الحادية عشرة من عمره. في الشغب الذي اندلع بين المسلمين والهندوس أربعينيات القرن العشرين. في صباح أحد الأيام كان يلعب في حديقة منزله في دكا، عندما اندفع رجل مصاب بجرح دام يطلب المساعدة، وأسرع والد أمارتيا به إلى المستشفى، لكنه فقد حياته متأثرا بجراحه.

كان الضحية، قادر ميا، مسلما فقيرا، عاملا باليومية، طلبت إليه زوجته ألا يخرج في هذه الأحوال، لكنه اضطر إلى الخروج لأن بيته لم يكن فيه طعام. وطعن قادر ميا على يد أحد المتعصبين الذي لم يكن يعرف عنه شيئا، إلا ديانته.

كان معظم ضحايا هذا الشغب من العمال الفقراء وعائلاتهم، وعلى الرغم من أن الضحايا كانوا يختلفون في الديانة، لكنهم كانوا متماثلين كثيرا في انتمائهم الطبقي. لكن الهوية الدينية فقط هي التي كان لها اعتبار في عالم التصنيف المنفرد القاتل.

في هذا الكتاب، يحتج أمارتيا صن بأن الصراع والعنف يدعمهما اليوم وهْم هوية متفردة. والواقع أن هناك اتجاها متزايدا اليوم لرؤية العالم باعتباره فدرالية أديان (أو «ثقافات» أو «حضارات»)، مع تجاهل أهمية الطرق الأخرى التي يرى بها الناس أنفسهم، والتي تختص بالطبقة أو النوع أو المهنة أو اللغة أو الآداب أو العلوم أو الموسيقى أو الأخلاقيات أو السياسة. والمحاولات على مستوى الكوكب لوقف مثل هذا العنف تعوقها الفوضى المفاهيمية التي تتولد عن فرضية وجود هوية منفردة ومفروضة على الإنسان بشكل قدري. وعندما تعرّف العلاقات بين البشر بأنها «صدام حضارات»، أو على العكس «لقاء حضارات»، فإن البشر يتم تصغيرهم، ووضعهم داخل صناديق صغيرة.

ومن خلال بحث ثاقب في موضوعات متنوعة مثل التعددية الثقافية، وما بعد الكولونيالية، والأصولية، والإرهاب، والعولمة، يُظهر لنا صن مدى الحاجة إلى فهم واع بالحرية الإنسانية وتأثير الصوت العام البناء في المجتمع المدني العالمي. ويوضح لنا أن العالم يمكن أن يتحرك تجاه السلام بنفس القوة والثبات اللذين تحرّك بهما نحو العنف والحرب.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 242 - 5

رقم الإيداع (٠٦٣/ ٢٠٠٨)